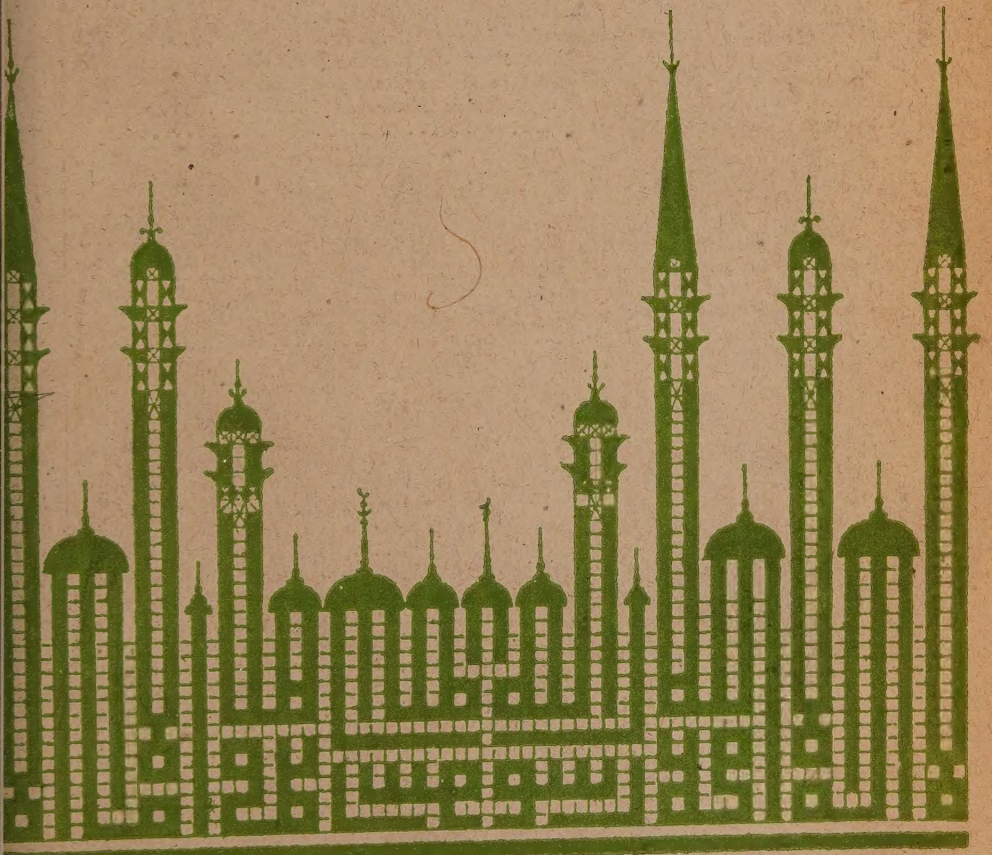
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



VOL. XVIII MADRID - GRANADA. 1953 FASC. 2

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XVIII — 1953 — FASC. 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

Emilio García Gómez: *El «Manifiesto de la Alhambra» por 24 arquitectos españoles* ... 261
R. Le Tourneau: *Fès et la naissance du pouvoir sa'dien* ... 271
Isidro de las Cagigas: *Topónimos alpujarreños* ... 295
Alfred Guillaume: *Where was al-Masjid al-Aqṣà?* ... 323
César E. Dubler: *Las laderas del Pirineo según Idrīsī* ... 337
Ṭāhā Ḥusayn: *Del «califato» al «imperio»* ... 375

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXIII

Henri Terrasse: *La forteresse almoravide d'Amergo* ... 389
Manuel Ocaña Jiménez: *Un epitafio musulmán de Jimena (Jaén)* ... 400
Emilio García Gómez: *El supuesto sepulcro de Mu'tamid de Sevilla en Agmāt.* 402
Leopoldo Torres Balbás: *La mezquita mayor de Almería* ... 412
N. de la R.: *Campanas cautivas* ... 430

VARIEDADES

Emilio García Gómez: *La entrada de Ibn Ḥazm en el mundo oficial* ... 437
Enrique Perpiñá: *Las pléyades y la poesía árabe* ... 439
Juan Vernet Ginés: *Dos instrumentos astronómicos de Alcazarquivir* ... 445
José A. Sánchez Pérez: *Un arabista español del siglo XVIII: Fray Patricio José de la Torre* ... 450

LIBROS Y REVISTAS

Vajda, Georges: *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Emilio García Gómez) ... 457
Pareja, Félix M.: *Islamología* (Fernando de la Granja) ... 459
Frade Merino, Fernando: *Sectas y movimientos de reforma en el Islam* (Darío Cabanelas, O. F. M.) ... 461
McCarthy, S. I., Richard J.: *The Theology of al-Ash'arī* (Emilio García Gómez) 463
al-Azzawī, 'Abbās: *La profession de foi ismaélienne de 'Alī ibn Hanzala* (Darío Cabanelas, O. F. M.) ... 464
Köprülüzade, Mehmed Fuad: *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Darío Cabanelas, O. F. M.) ... 465
Cabanelas Rodríguez, O. F. M., Darío: *Juan de Segovia y el problema islámico* (Esteban Lator, S. I.) ... 466
al-'Alī, Ṣāliḥ Aḥmad: *al-Tanẓīmāt al-iǧtimā'iyya wa-l-iqtiṣādiyya fi al-Baṣra fi al-qarn al-awwal al-hiǧrī* (E. G. G.) ... 469

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

EL «MANIFIESTO DE LA ALHAMBRA» POR 24 ARQUITECTOS ESPAÑOLES

En octubre de 1952 un grupo de arquitectos españoles se reunió durante tres días en la colina roja de la Alhambra para meditar en común sobre las bases de una nueva arquitectura nacional. Sus meditaciones han tomado cuerpo en un sugestivamente llamado *Manifiesto de la Alhambra*, muy bien pensado y escrito con elegancia (¡buen síntoma!), que acaba de editar, también con suma perfección, la Dirección General de Arquitectura, en sustitución del número correspondiente al 2° trimestre 1953 del *Boletín* de dicha Dirección General, regentada por nuestro buen amigo don Francisco Prieto-Moreno, que es también el Arquitecto Conservador de la Alhambra. Forma un folleto, encuadernado en cartoné, de 50 pp., e ilustrado con 14 bellas fotografías del monumento nazarí, ingeniosamente rotuladas con pies sacados del texto [1].

Nuestros lectores podrán juzgar, por el resumen que vamos a hacer a continuación, de la importancia que han revestido es-

[1] He aquí la lista de los arquitectos firmantes del *Manifiesto de la Alhambra:* Rafael Aburto, Pedro Bidagor, Francisco Cabrero, Eusebio Calonge, Fernando Chueca, José Antonio Domínguez Salazar, Rafael Fernández Huidobro, Miguel Fisac, Damián Galmés, Luis García Palencia, Fernando Lacasa, Emilio Larrodera, Manuel López Mateos, Ricardo Magdalena, Antonio Marsá, Carlos de Miguel, Francisco Moreno López, Juana Ontañón, José Luis Picardo, Francisco Prieto-Moreno, Francisco Robles, Mariano Rodríguez Avial, Manuel Romero y Secundino Zuazo.

tas meditaciones granadinas, las cuales han rebasado con mucho el área puramente profesional. La vinculación de AL-ANDALUS a Granada, a su arte y a sus monumentos, y el hecho de que sea secretario de su redacción don Leopoldo Torres Balbás, quien como Arquitecto Conservador (1923-1937) tanto ha contribuído a la consolidación y restauración del recinto de la Alhambra, hacen que no podamos permanecer insensibles ante el *Manifiesto* de los 24 arquitectos.

Comienzan éstos por señalar los tumbos que desde 1898 ha venido dando la evolución de la arquitectura española. Durante muy buena parte del siglo XIX, merced al rastro genial de don Juan de Villanueva, rige una discreta corriente de academicismo, cuyo equilibrio no desvirtúan del todo ni los préstamos que del alto Renacimiento italiano hace la arquitectura isabelina, ni la influencia esporádica de Viollet-le-Duc, ni el mudejarismo, por ejemplo, de un Rodríguez Ayuso. Pero llega la conmoción del 98, y el hilo — como los otros hilos — se rompe. Es, primero, un ansia vaga de nacionalismo, una búsqueda ciega de esencias castizas, que no llega a cuajar en expresión verdaderamente arquitectónica. Luego, un desempolvamiento jactancioso y precipitado, sin fondo ideológico, de viejos estilos hispánicos, como el plateresco o el barroco, modificados y parodiados, por no vividos, y, para colmo, adornados con pastiches lastimosos e inmorales, que a poca costa permitían las técnicas modernas del hierro y de la escayola. (La escuela catalana, con Gaudí, Puig y Cadafalch y Domenech fué más creadora, a pesar del arqueologismo de los dos últimos maestros). Luego, en franca reacción, una epidemia de novísimo internacionalismo. Por último, otra recaída, más prudente, en lo nacional, esta vez en lo hierático, grave y majestuoso, con edificios en que se hizo un «uso recto y vigoroso de los materiales» y se impuso «una saludable limitación de la fronda decorativa». Esta postrera posición también está resquebrajándose, y, ante «la inminencia de la revolución que se avecina», veinticuatro arquitectos españoles, para encauzarla desde arriba, por ser la mayoría de ellos hombres de una generación central, ni vieja ni joven, buscan una nueva fórmula, y se van a meditar, con el afán «de encontrarse a sí mis-

mos», y estimando de antemano inútil la recidiva en cualquiera de las posturas anteriores. Se van a meditar... a la Alhambra.

¿Por qué a la Alhambra? ¿No se ha dicho que el arte de los palacios nazaríes es decoración y no arquitectura? ¿No se ha hablado de que ese arte, sobre ser complicado y decadente, ha sido llevado a cabo con los más deleznables materiales? ¿No es evidente que el programa de vida que la Alhambra supone está radicalmente alejado de nuestros gustos y necesidades?

Las primeras preguntas son sólo relativamente ciertas, como veremos, si es que la última lo es del todo; pero, además, son inútiles, ya que para nada se trata de copiar: «No venimos — dicen los autores del *Manifiesto* — a reverdecer una época de nuevos salones árabes, pabellones de exposición o quioscos de refrescos, como decía Baroja». Ha ocurrido, como en todo fenómeno de fatiga, el deseo de romper por alguna parte, que es congénito en la especie humana; el afán de explorar «veredas olvidadas y paisajes vírgenes». Si nuestros arquitectos buscan hoy la Alhambra es — ya lo comentaremos otro poco al final — por oscura cooperación con otros movimientos espirituales y en campos distintos, y, además, porque ha cambiado la manera de ver la Alhambra y porque nos hemos restregado los ojos después del sueño romántico: «si los románticos veían la Alhambra de un modo *trovadoresco*, y ese modo perduró, marchitándose, en las alcobas isabelinas, nosotros la vemos de un modo cubista, y no hay peligro de que el atavío morisco nos haga perder la visión clara y sucinta de los volúmenes, como les ocurrió a las pupilas que nos precedieron, y no por falta suya, sino por razón histórica». Por otra parte, buscar inspiración en la Alhambra, dada la inadecuación de ésta para nuestra vida, es fecundo, porque la meditación nunca inducirá a la copia, sino al estudio de los problemas y a la forma en que fueron, un día y en una coyuntura histórica — pero, cuidado, en un mismo paisaje —, planteados y bien resueltos. He aquí cómo lo expresan nuestros arquitectos: «De querer, en la planta del Monasterio de El Escorial podría perfectamente alojarse un ministerio; pero la Alhambra es completamente inútil para cualquier uso de nuestra

vida moderna: una ventaja, y no pequeña, para los que buscan a su arrimo incentivos creadores».

Veamos ahora, pues, cuáles son estos incentivos; cuáles son las lecciones de la Alhambra.

Según nuestros arquitectos, el clasicismo renacentista atendía con preferencia a la masa, «al espacio sentido como un vacío entre realidades plásticas», mientras la arquitectura moderna se deja seducir por el volumen, «el espacio limitado por superficies planas conjugadas». Para esta inclinación, pueden hallar los modernos alarifes admirables fórmulas en la Alhambra, donde no existe la masa, sino el volumen; no la plástica espacial, sino el espacio geométrico cristalino; donde se odia la naturaleza gravitatoria y se adoran las soluciones flotantes; donde ante el muro asentado con demasiada pesadumbre se coloca una arquería u otro elemento de carácter plano que lo aligere. La Alhambra es un conjunto de «volúmenes simples, rematados en grandes líneas horizontales recortadas contra el cielo»; una conjunción de prismas elementales, pero no repetidos y con personalidad propia. Da un ejemplo perfecto de adaptación al paisaje, de encaje en el terreno, que los arquitectos actuales, tantas veces obligados a edificar en un solar entre dos casas ya hechas, apenas pueden llevar a la práctica. Dentro de una ordenación *convexa* (la colina amurallada), individualiza con libertad ambientes *cóncavos,* distintos unos de otros, en torno a los núcleos de los «patios», a la medida normal del hombre, y distribuídos, en sí y en relación al conjunto, con arreglo a normas geométricas, a ejes y disposiciones regulares.

La Alhambra nos da la lección sabia de utilizar los materiales que se hallaban a pie de obra, porque, «para construir, lo primero que hay que hacer es mirar alrededor, ver de qué materiales se dispone, y emplear esos materiales racionalmente». No hay materiales nobles en sí: «la nobleza de los materiales no es tanto intrínseca como condicionada a su tratamiento; el sulfato de cal no cede en rango químico o geológico al carbonato; lo indigno es emplearlo bastardamente, haciendo que parezca lo que no es, convertirlo en pasta simuladora». La Alhambra es

rabiosamente sincera: esqueleto de muro de tapial; músculo de mármol y madera; traje de yeso. Mármol, para los suelos que han de pisar los pies desnudos y en las columnas; barro vidriado, donde hay roce; en los techos, madera fibrosa que soporta la flexión; y, por adorno, yeso. «El yeso, de naturaleza precisa y aguda, cuyo rápido fraguado es anhelo de cristalización y de forma, en la Alhambra nos hace la confesión perfecta de su propia naturaleza». Todos estos materiales no tienen las rígidas dimensiones que exige — como en el clasicismo renaciente — un sabio módulo preceptivo y prefijado, sino las dimensiones espontáneas que impone la economía del material y se ajustan a la función mecánica de éste. Y no hay ningún material disfrazado: la madera, a veces policromada o incrustada, es siempre madera; mármol, el mármol, y yeso, el yeso, cuyo trabajo no habría convenido a ningún otro material. Todo rezuma una «lógica elemental y sana».

Algo más complicado es el asunto de la decoración. «La decoración verdadera — afirman nuestros arquitectos — nace casi por una fuerza ciega que escapa al dominio del hombre, como algo irracional. Se pueden incluso sentar racionalmente las bases de una nueva arquitectura; es imposible hacerlo con la decoración». Hoy el manantial de la decoración auténtica parece cegado. Se puede copiar, claro es, el antiguo repertorio, con todos los riesgos de la copia; o incluso se puede inventar (caso del *modern style*), pero, en este caso, la decoración será artificial, por obedecer al capricho de un hombre o de un grupo. En la encrucijada, los arquitectos modernos han optado por abstenerse y prescindir de la decoración, prefiriendo la mudez a hablar un lenguaje falso.

¿Qué nos sugiere en este punto la Alhambra? La decoración alhambreña es — en primer término — muy respetuosa con la arquitectura, a la que se subordina, sin invadir, no ya los límites del muro, pero ni siquiera la puerta, o la ventana, o la taca: los elementos arquitectónicos son respetuosamente bordeados. En segundo lugar, es una decoración discreta: «desde lejos, más que una decoración, es una textura, una calidad y vibración especial con que se enriquece la superficie del muro, y cuyo aspecto va-

ría con arreglo a la luz y al color del ambiente». En tercer lugar, no es una decoración orquestada, ni que transforma en decorativas a piezas estructurales: es más primitiva y sencilla. Puede a veces cubrir por entero una estancia (Salón de Comares), pero, por lo común — y esto ha dejado herencia en la tradición española — está localizada en determinadas zonas, porque, como vimos, se subordina a la arquitectura. («Esto es lo que no han sabido ver los que han creído que la Alhambra es un monumento esencialmente decorativo, cuando lo es, por encima de todo, arquitectónico».) En cuarto lugar — y ello no necesita ser explicado a nuestros lectores — es una decoración geométrica, abstracta, no antropomorfa, punto que roza hoy determinadas zonas de la sensibilidad occidental contemporánea. Del color no puede apenas hablarse, por quedar poco de lo auténtico, desvanecido y luego restaurado torpemente en el siglo XIX. Sólo subsiste en la azulejería: «Si alguna vez se quiere que el color vuelva a la arquitectura española, debemos dirigir la vista a la azulejería, tan nuestra y tan inédita en sus posibilidades modernas».

Un caso especial de decoración se estudia con brillantez en las pp. 18-20, y es el de la molduración. Viene de Grecia; pero en el Partenón es sumamente parca. Fué después cuando las molduras se complicaron en curvas y contracurvas y adquirieron tan extravagante predicamento, que llegaron a hacer del arquitecto «un personaje que pone molduras a las superficies, como se ponen marcos a los cuadros». La Alhambra, como toda la arquitectura oriental, de acuerdo con la tendencia moderna, es muy pobre en molduras y deja las superficies tersas. Sólo acude a la moldura en los casos imprescindibles: «Si sobre un capitel de la Alhambra se superpone un cimacio en forma expansiva de nacela, es porque hay que ampliar la superficie del capitel para recoger el pilastrón de donde arrancan los arcos; si las estalactitas se propagan saledizas, es para buscar respuesta a otro elemento».

Por último, en cuanto a jardines, tras de resumir ideas sobre la ideología islámica en que se basan, y que no hay por qué repetir a nuestros lectores, encontramos una metáfora feliz y

una norma utilísima para jardines españoles. La metáfora consiste en decir que los tres estados con que el agua aparece en la Alhambra tienen su equivalencia geométrica: al surgir en la fuente, es el círculo; al fluir en la acequia, es la recta; al remansarse en la alberca, es el rectángulo. La norma es la siguiente: «El jardín árabe es el jardín de los países áridos. Cuando no se puede imitar a la Naturaleza de los climas lluviosos, hay que inventar un paisaje humano a fuerza de geometría. Cuando faltan las suaves y húmedas colinas, tenemos que tallar las laderas en paratas donde se distribuya el riego; cuando faltan arroyos serpenteantes, unos encañados de barro y unas acequias rectilíneas deben traernos el agua que no quiso acudir por sí sola; cuando cada pie de terreno se nos resiste, tenemos que limitar nuestros afanes y encerrar nuestro ensueño entre tapias propicias. En una palabra: nos corresponde el jardín del riego, ya que no tenemos el jardín de la lluvia. Aunque sólo fuera por esta razón, el jardín hispanomusulmán debe ser el punto de partida de nuestra jardinería».

He aquí, ahora, unos párrafos que pueden servir de resumen:

«El parentesco entre este edificio del siglo XIV y la arquitectura actual más avanzada es, en algunos puntos, asombroso: coinciden en la aceptación del módulo humano; en la manera asimétrica de componer las plantas; en la pureza y sinceridad de los volúmenes resultantes; en la forma de incorporar el paisaje y el jardín al edificio; en el uso económico y estricto — sin adiposidades plásticas — de los materiales, y en tantas cosas más, que sería largo enumerar».

«Si la arquitectura es un arte práctico, es también un arte visual; y formas, color, proporciones, ritmos, cadencias, espacios, ambientes, estructuras, materiales, son para el arquitecto los medios con que cuenta para su creación visual. Las posibilidades que en este aspecto nos ofrece la Alhambra siguen puras e intocadas frente al agotamiento de los principios y fórmulas clásico-renacientes, y, por añadidura, estas posibilidades son ahora elocuentes y comprensibles a la luz de una nueva sensibilidad histórica».

Más en almendra: La Alhambra «es un formidable depósito de arquitectura esencial». «El enfoque y valoración de la Alhambra han variado de cuadrante».

El *Manifiesto de la Alhambra*, suscrito por 24 arquitectos españoles, tiene una trascendencia profesional en la que nos está vedado entrar, aunque deseemos el mayor éxito a las tendencias que representa. Puede tener hasta trascendencia política: «Al mundo espiritual islámico que ahora despierta dedicamos también los arquitectos españoles esta declaración de fe: fe en la reserva artística de unos pueblos, en las posibilidades de actualización de su arquitectura, que hasta ahora sólo era objeto de estudios arqueológicos, como si se tratara de un pasado muerto para siempre, o a lo más despertaba interés por su carácter exótico y pintoresco. Esta fe, cuya participación solicitamos, sería sin duda manantial de energías para ellos como para nosotros, en una tarea que esperamos pródiga en consecuencias». Pero tiene, además, un tercer aspecto que nos interesa mucho más.

En 1932, como consecuencia de unas conversaciones con don José Ortega y Gasset en los jardines de Granada, traduje para la *Revista de Occidente* (año X, nº CXIV, diciembre 1932) el magnífico — y sugeridor — ensayo de Louis Massignon, *Los métodos de realización artística de los pueblos del Islam*. Al final del prologuillo que puse a mi versión, dije: «No estará mal que, de vez en cuando, proyectemos sobre el arte musulmán la blanca y cruda luz de la inteligencia». He repetido en varias ocasiones después las mismas ideas, la última vez en mi libro *Silla del Moro y Nuevas escenas andaluzas* (Madrid 1948). En estas mismas páginas y en otros muchos lugares, Leopoldo Torres Balbás — en España, como en Francia George Marçais — ha analizado con admirable precisión técnica y comentado con finura muchos aspectos del arte nazarí, que como pocos conoce, por haber estado catorce años decisivos al frente de la Alhambra. Los esfuerzos, por fortuna, no han sido estériles. El *Manifiesto* reconoce que en el camino de la simpatía por la Alhambra han precedido a sus autores algunos músicos y algunos pensadores, y tiene la bondad de citar acá y allá algún

párrafo mío. Sería empequeñecer la cuestión pensar que digo esto por estúpida vanidad. No. Lo digo para convencerme de que alguna vez — ¡si fuera así siempre! — es posible, agradable y fecundo el diálogo intelectual; de que las ideas encuentran eco; de que, con buena voluntad, precedidos brillantemente por aquéllos, seguidos y mejorados por éstos, hemos logrado entre todos, en efecto, que «el enfoque de la Alhambra» varíe de cuadrante.

Si no hubiera tantas otras razones, sólo por este convencimiento el *Manifiesto de la Alhambra* merecería nuestra gratitud.

Emilio García Gómez.

FES ET LA NAISSANCE DU POUVOIR SA'DIEN

Au début du XVIe siècle, Fès est la seule ville digne de ce nom que l'on trouve au Maroc. Tanger, l'antique capitale romaine, est aux mains des Portugais depuis 1471, ainsi que Ceuta depuis 1415; Meknès et Salé sont deux petites agglomérations qui somnolent, repliées sur elles-mêmes; Taza n'a que la valeur d'une forteresse bien placée; Marrakech enfin, en dépit des magnifiques souvenirs qu'elle conserve de sa splendeur passée, vit depuis longtemps dans une décadence qui confine à la décrépitude. Il suffit pour s'en convaincre de relire la notice que lui consacre Léon l'Africain [1]: il nous la montre aux deux tiers vide; le quartier de la Kutubiya [2] est si plein de ruines que l'on a peine à se frayer un chemin jusqu'à la mosquée au milieu des décombres; la *Qaṣba* n'est plus habitée que par la famille du prince montagnard qui règne sur la ville [3], ses portiers et ses muletiers: «Tout le reste, écrit le traducteur français de Léon, est pour retraite des pigeons, corbeaux, corneilles et autres oiseaux. Le jardin, jadis tant plaisant, où nature employait tous ses trésors, est aussi réceptacle des immondices de la cité. Le palais où était entretenue bien soigneusement la librairie, est en partie occupé pour jucher les poules, et le reste est converti en colombiers pour attirer les pigeons qui font leur nid dans les

1 Léon l'Africain, t. I, pp. 191-209.

2 La transcription des mots arabes est celle de la revue Al-Andalus. Mais pour les noms géographiques j'ai conservé l'orthographe officielle.

3 Cf. P. de Cenival, *Les émirs Hintata à Marrakech*, in *Hespéris*, 1937 (IV), pp. 245-257.

armoires où l'on tenait jadis religieusement les livres où les bonnes sciences étaient comprises» [1]. La mosquée de la *Qaṣba*, autrefois centre d'enseignement florissant, n'est plus fréquentée que par cinq ou six étudiants «enseignés par un très ignorant lecteur et légiste entendant bien peu en l'humanité, et moins ès autres disciplines» [2]. Une grande partie de cette cité déserte «est plantée de palmes, de vignes et d'autres arbres fruitiers, pour ce que les habitants ne sauraient être jouissant hors la ville d'un seul pied de terre, pour être trop outrageusement par les Arabes molestés» [3].

Fès, au contraire, a gardé toutes les apparences d'une capitale: jusqu'à Tunis [4], elle n'a pas sa pareille dans le Maghreb tout entier. Tout au long des pages — combien précieuses! — de la description qu'il lui consacre [5], Léon l'Africain nous la montre vivante, grouillante, riche en marchandises de toute espèce que l'on vient y chercher de loin, fournie en savants [6] et en saints personnages, courbée sous l'impérieuse étiquette d'une société raffinée, bref une ville dans toute l'acception du terme. Capitale, elle l'est toujours, bien que le royaume waṭṭāside ne puisse être comparé au royaume mérinide de la grande époque. En effet, si Fès conserve une allure imposante, le royaume est réduit aux dimensions des possessions mérinides du temps où Abū Yūsuf n'avait pas encore anéanti les vestiges de l'empire almohade. L'autorité du souverain de Fès ne dépasse pas la ligne de l'Oum-er-Rébia, le Tadla, le Moyen Atlas, Taza et la Moulouya. Encore n'est-elle pas absolue à l'intérieur de ces limites restreintes: les principautés de Chechaouen et de Tétouan lui

[1] Léon l'Africain, I, 204-205. J'ai adopté dans mes citations l'orthographe moderne.

[2] *Ibid.*, I, 201.

[3] *Ibid.*, I, 195.

[4] Sur Tunis à cette époque, voir R. Brunschvig, *La Berberie orientale sous les Ḥafṣides du XIIIe au XVe siècle*, t. I (Paris 1940), pp. 338-357.

[5] Léon l'Africain, t. II, pp. 65-190.

[6] Voir à ce sujet le bel article de J. Berque, *Ville et université, aperçu sur l'histoire de l'école de Fès*, in Rev. his. du droit français et étranger, t. XXIV, 1949, pp. 64-117.

échappent complètement [1] et beaucoup de caïds jouissent d'une grande indépendance de fait. Enfin les Portugais tiennent les places de Ceuta, Tanger, El-Ksar es-Sghir et Arzila, les Espagnols celles de Mélilla et du Peñón de Vélez (Bādis).

En somme Fès se survit comme capitale au milieu d'un royaume diminué que la dynastie régnante des Banū Waṭṭās n'a pas été capable de ramener à son ancienne splendeur. Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad al-Waṭṭāsī, monté sur le trône en 1526 à la suite d'un coup d'état [2], n'est pas homme à faire mieux que ses prédécesseurs: intelligent, mais nonchalant et sceptique, il est bon pour gouverner en paix son domaine, sans avoir le moins du monde la trempe d'un restaurateur d'empire. En dépit ou à cause de cette nonchalance distinguée, la population de Fès aimait son souverain en qui elle voyait un continuateur discret de la dynastie mérinide qui avait tant fait pour sa capitale: elle devait le prouver au moment de l'arrivée des Saᶜdiens.

* * *

Pendant ce temps, à l'autre bout du Maroc, dans une région que n'avaient jamais contrôlée les Banū Waṭṭās, bien qu'ils y exerçassent leur souveraineté nominale, les Chérifs Saᶜdiens bâtissaient patiemment leur puissance. Portés au pouvoir par la Guerre Sainte que les tribus du Sous menaient contre la forteresse portugaise de Santa Cruz del Cabo de Aguer (Agadir), fondée en 1505, ils s'étaient peu à peu infiltrés dans le territoire des Ḥāḥa, puis des ᶜAbda, sous la protection de la confrérie religieuse de Muḥammad al-Ǧazūlī (mort vers 1465) et avaient réussi à s'emparer de Marrakech à l'automne de 1524 [3]. Les petits chefs d'une guerre sainte locale s'étaient dès lors transformés en rivaux des Banū Waṭṭās, puisqu'ils possédaient, eux aussi, en Marrakech une authentique capitale, si déchue qu'elle fût.

* * *

1 Cf. H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. II, pp. 139-140.
2 *Ibid.*, II, p. 142.
3 *Ibid.*, II, pp. 162-163.

Aḥmad al-Waṭṭāsī sentit le danger et tenta d'y parer. Au printemps de 1527, il monta une expédition contre Marrakech: peu s'en fallut qu'il ne la prît d'assaut et n'extirpât à la racine l'abcès saᶜdien; si une révolution de palais ne l'avait rappelé d'urgence à Fès, c'était, semble-t-il, chose faite [1]. Il renouvela sa tentative en 1529, mais fut arrêté par les troupes Saᶜdiennes près de l'actuelle agglomération de Demnat [2]. De saints personnages intervinrent, problablement des membres influents de la confrérie ŷazūliyya; bien qu'ils agissent nettement en faveur des Chérifs, Aḥmad al-Waṭṭāsī, qui désirait la paix, céda à leurs objurgations et conclut avec les maîtres de Marrakech une paix qui les reconnaissait implicitement comme les souverains du Sud marocain [3].

Une nouvelle fois cependant il dut intervenir, car les Saᶜdiens grignotaient la frontière établie au Sud du Tadla. Cette fois, l'armée de Fès fut mise en complète déroute sur les bords de l'Oued el-ᶜAbid, au gué de Bū-ᶜAqba, le 24 juillet 1536; elle y perdit toute son artillerie au profit des Chérifs et le souverain waṭṭāside traita pour la seconde fois d'égal à égal avec ses heureux rivaux, sous la pression renouvelée des saints personnages dont il a été question plus haut [4]. Les Portugais lui offraient bien leur concours contre les Saᶜdiens [5], mais, entre un

[1] Sur le siège de Marrakech en 1527, voir notamment: *Dawḥat al-nāšir*, p. 167; *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 19-20 et 38-39 (tr.); *Istiqṣā*, pp. 21 et 28; Mármol, I, p. 449; Diego de Torres, p. 55; *Sources inédites, Portugal*, II², p. 407 (doc. CII).

[2] Cf. *Chronique anonyme*, p. 5; *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 20 et 39 (trad.).

[3] Sur l'intervention des personnages religieux et le traité conclu entre Chérifs et Banū Waṭṭās, voir *Chronique anonyme*, p. 6; *Nuzhat al-ḥādī*, ibid.; *Sources inédites, Portugal*, II², p. 528 (doc. CXXX) et 537 (doc. CXXXII).

[4] Sur ces évènements, voir *Chronique anonyme*, p. 6; *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 20-21 et 39-41 (tr.); *Sources inédites, Portugal*, III, pp. 44-55 (doc. XVIII à XXII) et 59-66 (doc. XXV et XXVI); *Espagne*, I, pp. 77-81 (doc. XIII); Mármol, I, pp. 450-451; Diego de Torres, pp. 58-60.

[5] Sur les négociations entre les Portugais et le roi de Fès, voir *Sources inédites, Portugal*, III, passim et notamment pp. 158-165 (doc. LIII: texte de la trève de onze ans entre le Portugal et le royaume de Fès, signée le 8 mai 1538), pp. 468-498 et 520-526 (doc. CXXVI à CXXVIII et CXXXV: ambassade de Lourenço Pires de Tavora à Fès en 1541); *Espagne*, I, pp. 83-84 (doc. XV).

danger chrétien, dont il mesurait l'ampleur, et un danger sa'dien, fort évident lui aussi, Aḥmad al-Waṭṭāsī ne se résignait pas à choisir: il laissait faire le temps. Néanmoins il consentit, le 8 mai 1538, à signer avec les Portugais un accord de trêve valable pour onze ans: s'il n'acceptait pas leur alliance, il cessait du moins de les combattre et s'accommodait de leur neutralité.

Il aurait eu raison de temporiser de la sorte s'il avait été capable de saisir l'occasion aux cheveux. Elle se présenta en effet dès l'été de 1541, lorsque, après la prise d'Agadir par Maḥammad al-Šayj, le plus jeune des deux Chérifs, l'aîné, Aḥmad al-A'raŷ, se prit de querelle avec son cadet au sujet du partage du butin. Le Waṭṭāside aurait pu profiter de cette lutte fratricide pour tenter d'anéantir ses rivaux divisés, d'autant plus que l'un d'eux fit appel à lui contre l'autre [1]. Il resta coi, préférant la vie paisible à Fès, aux fatigues et aux incertitudes d'une campagne lointaine, redoutant aussi, si l'on en croit l'agent portugais en service à Fès, que son intervention ne risquât de provoquer une réconciliation des deux frères [2]. Il ne semble pas d'ailleurs que l'opinion de Fès l'ait poussé à agir: le marasme économique qui régnait en 1542, par suite d'une très mauvaise récolte [3], n'encourageait pas les Fasis à préconiser une entreprise coûteuse et hasardeuse.

Dans ces conditions Maḥammad al-Šayj parvint à triompher de son frère et à s'établir en maître à Marrakech au mois de Juin 1544 [4]. Il pouvait remercier le ciel que le souverain de Fès et les Portugais eussent assisté à son triomphe en simples spectateurs. Mais il n'avait pas en partage la même nonchalance que son rival de Fès. Cet homme de cinquante ans passés se conduisait avec la fougue d'un adolescent: il le fit bien voir, et rapidement. Dès l'été de 1545, la menace sa'dienne se précisait: Maḥammad al-Šayj revendiquait comme sienne la province

1 *Sources inédites, Portugal,* IV, p. 125 (doc. XXXVIII).
2 *Ibid.*, pp. 98-104 (doc. XXXIII et XXXIV).
3 *Ibid.*, p. 49 (doc. XIX) et 82 (doc. XXVII).
4 Sur ces évènements, voir *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 22 et 42 (tr.); *Istiqṣā*, p. 31, Mármol, p. 458; Diego de Torres, pp. 78-79; *Sources inédites, Portugal,* IV, pp. 144-154 (doc. XLIV et XLV); *Chronique de Santa Cruz*, pp. 149-151.

frontière du Tadla et ses troupes mettaient le siège devant la forteresse de Fištāla qui en était la clé [1]. Aḥmad al-Waṭṭāsī fut bien obligé de se porter à son secours.

La rencontre eut lieu au mois de septembre sur les bords de l'Oued Derna, affluent de l'Oum er-Rébia au nord de l'Oued el ᶜAbid. Elle fut désastreuse pour les troupes de Fès: le Saᶜdien les bouscula et fit prisonnier le souverain waṭṭāside. Fès n'eut pas le temps de s'affoler ni de se demander si elle n'allait pas tomber tout de suite aux mains du vainqueur, car, sur le champ de bataille même, un homme prenait en main ses destinées et allait la sauver pour un temps [2].

Personnage curieux que cet Abū Ḥassūn qui se révélait brusquement l'homme fort de la dynastie waṭṭāside. Il avait été évincé du pouvoir par son neveu Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad en 1526, ne conservant en partage que la province maritime de Bādis qu'il administra pendant près de vingt ans, sans marquer, que nous sachions, la moindre rancune sérieuse à l'égard de son rival heureux. En qualité de gouverneur de province et de chef des troupes rifaines, il participa à la bataille de l'Oued Derna; puis, lorsque son neveu eut été fait prisonnier, il rassembla les débris de l'armée waṭṭāside, fit reconnaître comme souverain provisoire un fils d'Aḥmad, Muḥammad Bū-Qaṣriyya, et se contenta du rôle de régent et de mentor. Quand Maḥammad al-Šayj, tout gonflé de sa récente victoire, voulut s'emparer de Meknès au printemps de 1546, il se heurta à une résistance opiniâtre et dut s'avouer vaincu, pour la première fois depuis longtemps. Fès pouvait respirer: elle était en de bonnes mains [3].

* * *

[1] Sur l'emplacement de cette forteresse, voir Ch. de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc, 1883-1884*, Paris 1888, pp. 59-60.

[2] Sur la bataille de l'Oued Derna et ses conséquences immédiates, voir Mármol, I, pp. 460-466; Diego de Torres, pp. 82-91; *Sources inédites, Portugal*, IV, pp. 171-181 (doc. L et LI).

[3] Sur l'échec de Maḥammad al-Šayj devant Meknès, voir Mármol, I, pp. 466-467; Diego de Torres, pp. 91-92; *Sources inédites, Portugal*, IV, pp. 187-190 (doc. LIV et LV).

Mais ce répit ne dura pas bien longtemps: en effet, las d'une captivité que Maḥammad al-Šayj rendait peut-être pénible à dessein, Aḥmad al-Waṭṭāsī finit par traiter avec son vainqueur. Il obtint la liberté le 22 juillet 1547, mais à quel prix! Il abandonnait au Chérif le Habt, le Gharb, Meknès et lui concédait le droit de porter le titre de roi et de battre monnaie: autant dire qu'il signait l'arrêt de mort du royaume de Fès. Il croyait cependant pouvoir compter sur un répit de cinq ans, puisque Maḥammad al-Šayj avait consenti à signer une trêve de cette durée en échange de tous les avantages qu'il avait obtenus [1]. Quatre mois après à peine, le Chérif rompait la trêve et attaquait Fès sous un prétexte que nous ignorons; il subit un échec aux portes de la ville [2]. Nouvel échec le 2 mai 1548 [3]. Mais Maḥammad al-Šayj ne se rebuta pas pour autant: au mois de septembre de la même année, il établissait un blocus serré autour de Fès où l'énergique Abū Ḥassūn, — toujours lui —, dirigeait la défense. Le Chérif avait établi son poste de commandement à Rās al-Mā [4] et laissait faire le temps, car il pensait venir à bout des assiégés par la famine. De leur côté les Waṭṭāsides ne bougeaient guère, estimant que les pluies et les froidures de l'automne et de l'hiver décourageraient les assiégeants. Étrange siège que celui-là, où chacun des deux adversaires jugeait que le temps travaillait pour lui seul! [5].

Il semble que le calcul sa'dien ait d'abord été le bon: en effet la *Chronique anonyme* [6] précise que les habitants de Fès furent bientôt réduits à la disette et qu'ils s'aventuraient la nuit hors de la ville pour tâcher de voler quelque chose dans le camp sa'dien. Le Chérif ne restait pas inactif, mais il agissait en

1 Sur la libération d'Aḥmad al-Waṭṭāsī, voir Mármol, I, 468; Diego de Torres, pp. 114-118; *Sources inédites, Portugal*, IV, pp. 221-232 (doc. LXIV à LXVII).

2 *Sources inédites, Espagne*, I, pp, 123-125 (doc. XXIX).

3 *Ibid., Portugal*, IV, pp. 268-272 (doc. LXXX).

4 Rās al-Mā est l'une des sources de l'Oued Fès, située dans la plaine du Saïs, à une douzaine de kilomètres à l'Ouest de la ville.

5 Diego de Torres, p. 123.

6 *Chronique anonyme*, p. 9.

dehors du champ de bataille, avec l'intention évidente de ne pas faire de mal aux Fasis qu'il entendait se concilier, et d'éviter par conséquent les inévitables horreurs d'une conquête de vive force; aussi négociait-il afin de s'emparer de Fès sans coup férir.

Il essaya d'abord d'amener le souverain waṭṭāside à composition en lui promettant de l'établir dans le Tafilelt aux dépens de son propre frère al-Aʿraŷ, qui y détenait le pouvoir depuis 1544. Mais Aḥmad al-Waṭṭāsī, sous l'influence d'Abū Ḥassūn probablement, ne se laissa pas fléchir [1]. Alors Maḥammad al-Šayj essaya de gagner à sa cause les docteurs de «l'école de Fès», dont l'influence, pensait-il, pouvait être déterminante sur le roi de Fès. Leurs deux chefs de file, à l'époque, étaient ʿAbd al-Wāḥid al-Wanšarīsī, fils d'un docteur réputé et fort savant lui-même [2], et ʿAbd al-Wahhāb al-Zaqqāq [3], qui appartenait, lui aussi, à une famille de grands intellectuels fasis. Le Chérif tenta de se concilier al-Wanšarīsī: «Je me suis engagé à être fidèle à mon souverain, fit répondre le savant; seul un motif légal peut me dégager de mon serment et ce motif n'existe pas» [4]. Comme le Saʿdien insistait et adressait en vers l'ultimatum suivant au savant inflexible:

Si j'entre dans Fès sans combat, je la comblerai de justice; si j'y entre par la force, je la comblerai de carnage,

le savant lui répondit par ces deux vers:

Tu mens, j'en jure par le sanctuaire d'Allāh, tu ne pratiques pas la justice et le Maître suprême ne t'a distingué par aucun mérite.

[1] *Chronique anonyme*, p. 10. L'information de Diego de Torres (p. 123), selon laquelle le souverain waṭṭāside aurait offert Fès-Jdid à son adversaire, en conservant pour lui-même Fès el-Bali, paraît tout à fait invraisemblable.

[2] On trouvera des renseignements bibliographiques sur ce personnage dans Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922, p. 89, n. 2 (b). Ajouter: Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-ḥiǧāl*, éd. Allouche, Rabat 1936, t. II, p. 382 (n° 1075), et Ibn ʿAskar, *Dawḥat al-nāšir*, tr. Graulle, pp. 95-99.

[3] *Ibid.*, p. 89, n. 2 (d); ajouter la référence de la traduction de la *Dawḥat al-nāšir*, pp. 100-101.

[4] *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 33 et 61 (trad.).

Tu n'es qu'un ignorant et un fieffé rebelle qui se donne, aux yeux des ignorants, les apparences de la dignité idéale [1].

Ayant échoué du côté du souverain waṭṭāside et des docteurs de la loi, sûr de ne rien obtenir du côté d'Abū Ḥassūn, éprouvé peut-être aussi par les rigueurs de l'hiver, conformément aux prévisions de ses adversaires, le Chérif eut un moment de découragement et songea à lever le siège, si l'on en croit Diego de Torres et la *Chronique anonyme* [2]. Mais il se ravisa sous des influences qu'il est difficile de démêler: selon Diego de Torres [3], il aurait suivi les conseils d'un Juif de Marrakech qui comptait parmi ses familiers, «Abraham Cabiça», et d'un marchand chrétien qui suivait son armée, «Pierre d'Uedia»; pour l'auteur de la *Chronique anonyme* [4], l'un de ses caïds, Bū Ŷumāda al-ʿAmrī, lui aurait dit: «Donne-moi autant d'argent qu'il m'en faut et je te garantis que tu entreras dans la ville». Maḥammad al-Šayj, qui avait un tempérament de joueur, se serait laissé tenter. Peut-être ne faut-il pas préférer l'une de ces versions à l'autre, mais bien les admettre conjointement. Celle du caïd Bū Ŷumāda me paraît en tout cas devoir être retenue, car elle éclaire la suite des évènements.

Ce caïd, qui avait son plan, entra en relations avec des brigands *(suyyāb)* de Fès, dit la *Chronique anonyme* [5]. Mais l'on est tenté de penser que le terme employé ne correspond pas entièrement à la réalité, quand on sait — c'est toujours la *Chronique anonyme* qui fournit ce détail — qu'au nombre de ces prétendus brigands se trouvait le chef d'un quartier de Fès celui d'al-Bulayda *(Blīda*, selon la prononciation locale). A vrai dire, je crois pouvoir distinguer deux groupes fort différents l'un de

1 *Nuzhat al-ḥādī*, et *Chronique anonyme*, p. 10.

2 Diego de Torres, p. 124, qui place cet évènement «pendant les fêtes de Noël» (1548); *Chronique anonyme*, p. 11.

3 P. 124.

4 P. 11.

5 *Ibid.* On trouve aussi ce mot dans les *Textes judéo-marocains* (p. 11), à propos d'un autre évènement. Ibn al-Qāḍī (*Durrat al-ḥiǧāl*, p. 383) emploie le terme classique de *luṣūṣ* en rapportant le meurtre d'al-Wanšarīsī.

l'autre parmi les Fasis qui se laissèrent gagner aux promesses du caïd Bū Ŷumāda: d'une part, des gens comme le chef de Blīda, qui souffraient des rigueurs du siège, considéraient la situation comme sans issue et étaient prêts à tout pour en sortir, des défaitistes en somme, qui tournaient aux traîtres; en second lieu des hommes de main, que l'on peut qualifier de brigands, attirés par l'appât du gain et prêts à toutes les besognes. Ces derniers furent chargés de neutraliser al-Wanšarīsī, mort ou vif; les autres furent invités à faciliter l'entrée des troupes saᶜdiennes dans la vieille ville de Fès.

Le complot fut mis à exécution le 28 janvier 1549. Ce jour-là les conjurés avaient certainement la garde d'une partie au moins des remparts du front Sud de la ville, aux environs de Bāb al-Futūḥ. Pour parer à toute éventualité, Maḥammad al-Šayj avait disposé à l'extérieur de la ville des corps de sapeurs, chargés de pratiquer des brèches dans la muraille: les gens du Zerhoun devant Bāb al-Ŷadīd, ceux de Sefrou et de Bhalil devant Bāb al-Ḥamrā', les Banū Yāzgha devant Bāb al-Jūja [1]. Le complot réussit parfaitement, les troupes saᶜdiennes n'eurent pas de peine à pénétrer dans la ville et à repousser les combattants restés fidèles qui, sous la direction d'Abū Ḥassūn, ne pouvaient mener qu'une action de retardement [2]. Si l'on en croit Mármol, les assaillants profitèrent de la confusion qu'avaient provoquée leur irruption dans la ville: les habitants, les femmes même, entendant les uns crier «Vive le Chérif!», les autres: «Vive le Mérinide!», se seraient mis à crier: «Vive celui qui nous donne

[1] *Chronique anonyme*, pp. 11-12. Les noms de Bāb al-Ŷadīd et de Bāb al-Jūja ne figurent pas dans le texte. Je les tire, sans aucun doute possible, des indications données par l'auteur: dans le premier cas, il parle de «la muraille du Wādī al-Zaytūn sur laquelle passent des canalisations et qui est encore en l'état», et en effet le rempart de Bāb al-Ŷadīd sert en même temps d'aqueduc; dans le second cas, il parle du «rempart de Sayyidī al-Ḥāŷŷ Bū Dirham»; or la tombe de ce saint personnage se trouve dans le quartier des potiers à proximité de Bāb al-Jūja.

[2] Je puise ce renseignement dans une lettre d'un commerçant espagnol de Tétouan, Jerónimo Díez Sánchez (*Sources inédites, Espagne*, I, pp. 144-146), écrite de Ceuta le 5 février 1549, et dont les indications complètent très sûrement celles de la *Chronique anonyme* (pp. 11-13). Voir aussi les relations de Mármol, I, p. 469, et Diego de Torres, 125-126.

du pain!» et à assommer à coups de pierres du haut des terrasses les soldats d'Abū Ḥassūn. Quoi qu'il en soit, les troupes saʿdiennes parvinrent à traverser l'Oued Fès et à progresser en direction de la vieille Qaṣba almoravide qui dominait la cité, en passant par la rue en pente appelée encore aujourd'hui al-Ṭāliʿa (la montée), jusqu'au Funduq de Lālla ʿAšīša [1].

Pendant ce temps, Aḥmad al-Waṭṭāsī, averti du danger, sortait de Fès Jdid avec des renforts, prenait en passant la garnison de la Qaṣba et contre-attaquait vigoureusement, aidé par les gens des hauts quartiers de la vieille ville [2]. Il prenait bientôt l'avantage, tant et si bien qu'au bout de peu de temps les troupes saʿdiennes refluaient en déroute dans les rues étroites de la cité, taillées en pièces par des cavaliers qui, connaissant les lieux à merveille, surgissaient de partout [3] et semaient la panique. Abū Ḥassūn et le roi de Fès parvinrent ainsi jusqu'à Bāb al-Futūḥ, croyant avoir repris la ville.

Mais, dans l'ardeur de la lutte, ils avaient laissé la Qaṣba complètement dégarnie de défenseurs. «Voyant que le roi de Fès descendait combattre à la porte de la Qaṣba, écrit Jerónimo Díez Sánchez, la garnison de cette forteresse sortit pour combattre avec lui; dans la lutte et la victoire qu'ils remportaient, ils oublièrent la Qaṣba. Pendant qu'ils étaient en train de se battre, [des soldats du Chérif] arrivant derrière la Qaṣba, dressèrent des échelles et grimpèrent; ne trouvant personne pour défendre la forteresse, ils y plantèrent quatre drapeaux». Sans doute ce détachement saʿdien, qui décida du sort de la ville, avait-il pénétré dans Fès par la région de Bāb al-Ŷadīd, dont les sapeurs du Zerhoun avaient détruit la muraille; puis ils avaient

1 Ce *funduq* doit sans doute être identifié avec l'actuel Funduq Aʿšīš, situé dans la partie haute de la rue al-Ṭāliʿa al-Kabīra.

2 *Chronique anonyme*, p. 12.

3 L'auteur de la *Chronique anonyme* (p. 12) fournit à ce propos un détail pittoresque: «Voici ce que m'a raconté un homme nommé ʿAlī b. Hārūn, l'une des personnes les plus informées sur ces évènements: Je me trouvais, dit-il, dans [le quartier] al-Dallā'īn, près du moulin au henné, au moment où les troupes en déroute descendaient par là [vers l'oued]. Je vis alors un cavalier se lancer avec son cheval du haut d'une canalisation sur les gens qui s'enfuyaient». De fait on trouve dans ce quartier une canalisation surélevée pour l'alimentation d'un moulin.

cheminé par le dédale des jardins et étaient arrivés à la Qaṣba, trop tard pour aider la colonne principale des Saʿdiens qui était montée par al-Ṭāliʿa, mais juste à temps pour surprendre la forteresse dépourvue de tout défenseur.

«Voyant que la Qaṣba était prise, poursuit Jerónimo Díez Sánchez, les gens de Fès allèrent porter la nouvelle au roi ainsi qu'à celui de Vélez, là où ils se trouvaient. En dépit de leur victoire, ils abandonnèrent la ville, atterrés, et montèrent à Fès Jdid avant que les autres ne la prissent. Le roi de Fès était blessé; celui de Vélez, lui aussi, se fourra dans Fès Jdid. Fès el-Bali resta en la possession du Chérif, avec deux caïds qui entrèrent par Bāb Futūḥ».

Blessé, découragé par ce coup du sort, Aḥmad al-Waṭṭāsī résolut aussitôt de traiter avec son vainqueur. Des pourparlers furent engagés et une capitulation signée, qui garantissait au roi de Fès la vie sauve et un traitement honorable, ainsi que la sauvegarde des personnes et des bien des Fasis [1]. Aḥmad al-Waṭṭāsī alla s'installer «dans une grande demeure» voisine du Sūq al-Jamīs [2], pour faire place nette. Au bout de quelques jours, il fut dirigé avec sa suite vers Marrakech où, selon la *Chronique anonyme* [3], tous furent empoisonnés quarante jours après leur arrivée. Quant à Abū Ḥassūn, désespérant d'amener son neveu à poursuivre la lutte, il s'était enfui vers Bādis. Maḥammad al-Šayj entra en vainqueur dans Fès Jdid le 31 janvier 1549 [4].

* * *

[1] Au sujet de la capitulation d'Aḥmad al-Waṭṭāsi, voir *Chronique anonyme*, pp. 13-15, où l'on trouve des discours du roi de Fès et du Chérif saʿdien composés à la manière de Tite-Live. On peut cependant en retenir le souci montré par Aḥmad al-Waṭṭāsī d'obtenir des garanties en faveur des Fasis et l'empressement de Maḥammad al-Šayj à accorder les garanties demandées. Voir aussi Mármol, I, pp. 469-470; Diego de Torres, pp. 126-127, et lettre de Jerónimo Díez Sánchez déjà citée.

[2] Sur le Sūq al-Jamīs, voir R. Le Tourneau, *Fès*, pp. 105 et 391-393.

[3] P. 15.

[4] Cette date est fournie par Jerónimo Díez Sanchez qui, écrivant le 5 février 1549, déclare: «... le dernier jour du mois dernier, le Chérif est entré dans Fès Jdid...»

Au cours de la journée décisive, le 28 janvier, le savant al-Wanšarīsī avait été assassiné par les hommes de main chargés de s'occuper de lui [1]. Voici en quels termes la *Chronique anonyme* rapporte la fin de cet homme, fidèle à son souverain et à sa parole jusqu'à la mort:

Mon père, [lui dit son fils], on est venu m'informer que des brigands ont décidé de te tuer. — Allons-nous renoncer à la prière et à mon cours? répliqua-t-il. A quel chapitre en sommes nous? — Au chapitre de l'arrêt divin et de la toute puissance divine, répondit le jeune homme. — Eh bien! reprit al-Wanšarīsī, au moment de traiter de l'arrêt divin et de la toute puissance divine, nous laisserions en plan la prière et mon cours? Dieu m'en garde!

Il se rendit à la mosquée, dirigea la prière du *magrib*, prit sa place accoutumée près de la Porte des Libraires [2] et entreprit d'expliquer les passages obscurs du chapitre de l'arrêt divin et de la toute puissance divine. A ce moment, ces chiens de brigands dont nous avons parlé, l'entourèrent et se mirent à l'œuvre. Ils commencèrent par lui lancer des flèches: tandis qu'al-Wanšarīsī demeurait assis sur son tabouret [3], l'assistance et les étudiants prirent la fuite. Alors les ennemis de Dieu le saisirent et l'entraînèrent jusqu'à la porte de la mosquée [4]; il s'accrocha au heurtoir de la porte; eux le frappèrent et lui coupèrent la main en vociférant: Prends le parti de Maḥammad al-Šayj! — Dieu me garde, répondit-il, de renier ma fidélité au Mé-

[1] Ce meurtre est rapporté par toutes nos sources en langue arabe, notamment: *Dawḥāt al-nāšir*, pp. 97-98; *Chronique anonyme*, p. 13; *Durrat al-ḥiǧāl*, II, pp. 382-383; *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 33 et 61-63 (tr.); *Kitāb al-Istiqṣā*, pp. 37-38. A part quelques divergences de détail et de peu d'importance, tous ces récits concordent; le plus ancien, qui a problablement inspiré tous les autres, est celui de la *Dawḥat al-nāšir*.

[2] L'une des portes de la Mosquée des Kairouanais à Fès: voir Pauty, *Le plan de l'Université Qarawiyin à Fès*, *Hespéris*, III (1923), p. 520.

[3] Il s'agit du *ḳursī*, le tabouret à dossier sur lequel prenaient place ceux que nous appellerions les professeurs titulaires; cf. R. Le Tourneau, *Fès*, pp. 459 et 461.

[4] La plupart de nos autres sources précisent qu'il s'agit de la Porte des Marchands de Cierges (*Bāb al-Šammā'in*); cf. Pauty, *ibid.*

rinide, alors qu'Il à lancé l'anathème contre le parjure! Ils s'acharnèrent à le frapper jusqu'à la mort. — Dieu lui fasse miséricorde!

* * *

Ce meurtre mis à part — il resta gravé dans la mémoire des Fasis —, Maḥammad al-Šayj usa de diplomatie et de modération: pas de pillage, pas de violences, les engagements pris envers Fès furent scrupuleusement respectés; tout au plus l'imām ᶜAbd al-Wahhāb al-Zaqqāq, dont l'opposition ne désarmait pas, fut-il prié de ne pas quitter sa demeure et de ne voir personne [1].

De toute évidence, le Chérif cherchait à se concilier Fès. Il accepta même de prendre des leçons pour plaire à ses nouveaux sujets: c'est encore la *Chronique anonyme* qui nous fournit ces savoureux détails [2]:

Quand Maḥammad al-Šayj fit sa première entrée dans Fès Jdid, il portait une casaque *(mallūṭa)* [3] de drap bleu ciel avec un col de drap rouge; aussi les Mérinides le surnommaient-ils «casaque» *(bū mallūṭa)*. Tel était l'accoutrement des notables du Draᶜ et des Chérifs de là-bas jusqu'au moment où ils entrèrent à Fès et où leur autorité fut bien assise dans cette ville et dans sa région. Ils prirent alors un nouveau style de vie sous l'influence d'un homme et d'une femme.

L'homme s'appelait Qāsim al-Zarhūnī et avait été vizir sous les Mérinides. Il donna de la tenue aux Saᶜdiens, améliora leurs vêtements et leurs manières, leur montra comment revêtir leurs habits, comment nouer et enrouler leurs turbans, comment monter des chevaux richement caparaçonnés, comment enjoliver leurs armes avec de l'or, de l'argent et des dessins, comment traiter les affaires avec

[1] *Chronique anonyme*, p. 15.

[2] Pp. 23-25. Ces détails ont été repris, mais de manière succinte, par la *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 29 et 55-56 (tr.).

[3] Sur ce mot, voir R. Ricard, *Espagnol et portugais «marlota». Recherches sur le vocabulaire du vêtement hispano-mauresque*, in Bull. Hispanique, LIII, n° 2 (1951), pp. 131-156.

les notables des tribus et les principaux personnages, comment devait se tenir le conseil, qui avait le privilège d'y assister, parmi les docteurs, les lettrés, les secrétaires, les gardes et les caïds, quelles devaient être l'attitude et la place de chacun lors des séances; il leur indiqua aussi l'heure et l'ordonnance des repas, la manière de commander et de défendre et une innombrable quantité d'autres choses; il les mit encore au courant des impôts du Maroc, de l'administration des tribus, de ce que rapportait l'impôt de la dîme aumônière, des traitements qu'ils auraient à verser et des soldes de l'armée. De la sorte, il leur mit le pouvoir bien en mains et lui donna de l'éclat; il leur apporta du prestige, éleva leur dignité, fit de leurs chambellans des personnages; grâce à lui, leur autorité s'accrut et leur puissance grandit.

La femme était une intendante *('arīfa)*, Bint Ibn Naŷŷū, qui avait été au service des Mérinides. Elle tomba aux mains des Chérifs qui la trouvèrent exerçant d'importantes fonctions dans le palais et l'y maintinrent. Elle leur montra comment cuire et préparer les mets, comment servir la nourriture selon les heures, les saisons et les jours: l'hiver avec ses sucreries et ses conserves [1], le printemps avec ses condiments et ses laitages, l'été avec ses fruits frais et de même l'automne avec tout ce que l'on y trouve. Elle leur indiqua aussi comment présenter les plats au moment de la rupture du jeûne, avec les rôtis qui conviennent en l'occurrence, et ainsi de suite. Elle les renseigna sur l'ordonnance du repas du matin et de celui du soir, et sur le personnel nécessaire et suffisant pour tenir la maison entre autres. Elle leur montra aussi la manière de vêtir leurs femmes de beaux atours, de les oindre de parfum, de les parer magnifiquement, de déployer des couvertures de soie ornementée sur les coussins, ainsi que des étoffes brodées de superbes dessins, d'allumer des cierges, et un nombre incalculable d'autres recettes. Ainsi donc cette intendante mérinide donna du lustre à leur palais et s'occupa de leurs affaires domestiques, tandis que le vizir al-Zarhūnī donnait du lustre à leur pouvoir et de l'éclat à leur puissance.

Soins superflus! Maḥammad al-Šayj avait bien pu conquérir

1 C'est ainsi que je crois devoir traduire l'expression: *awānihi*.

la ville, il n'avait pas conquis les cœurs. Son désir de plaire ne parvenait pas à effacer le souvenir des Mérinides et d'al-Wanšarīsī; l'imām al-Zaqqāq persistait dans une attitude d'opposition aussi farouche que muette, tout comme son collègue Sayyidī ᶜAlī Ḥarzūz de Meknès [1]. Le prestige militaire du Saᶜdien ne faisait rien non plus à l'affaire: il avait beau s'emparer du royaume de Bādis, d'où Abū Ḥassūn s'enfuyait vers la forteresse espagnole de Mélilla, de la principauté de Debdou et même de Tlemcen, d'où ses troupes délogeaient une petite garnison turque le 9 juin 1550 [2], Fès ne se dégelait pas. J'imagine qu'il dut y courir un frisson d'espérance, lorsque les Saᶜdiens furent chassés de Tlemcen par les Turcs en février 1551, bousculés jusqu'au delà de la Moulouya, et que le prince de Debdou vint même menacer Taza. Mais Maḥammad al-Šayj réagit, arrêta ses adversaires et rétablit sa situation un instant compromise [3].

Cependant tout espoir n'était pas perdu pour les Fasis, puisque Abū Ḥassūn avait échappé au Chérif et que ses émissaires annonçaient son prochain retour. Il essaya d'intéresser à sa cause Charles Quint, puis le roi du Portugal et finit par trouver appui auprès des Turcs d'Alger, qui n'avaient pas oublié l'affaire de Tlemcen en 1550, la seule faute grave qu'eût commise jusque-là Maḥammad al-Šayj [4]. Au mois de septembre 1553, il quittait Alger à la conquête du royaume de Fès, en compagnie du pacha Salah-raïs et d'une solide petite armée turque [5] qui, dès son arrivée au Maroc, se trouva renforcée par un fort contingent des partisans d'Abū Ḥassūn, des Rifains selon toute vraisemblance.

Le Chérif essaya en vain de les arrêter près de Taza [6], puis

[1] Sur ce personnage, voir notamment *Dawḥat al-nāšir*, p. 144; *Chronique anonyme*, pp. 10-11; *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 32 et 59-61 (tr.).

[2] Sur ces évènements, voir *Sources inédites, Espagne*, I, pp. 201-427, et H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, II, pp. 166-167.

[3] *Sources inédites, Espagne*, I, p. 530 et suiv.

[4] Cf. Terrasse, *Histoire du Maroc*, II, p. 167.

[5] Voici les chiffres fournis: Diego de Torres (p. 178): 5.000 hommes et 12 pièces de canon; Mármol (I, p. 474): 4.000 hommes et 12 canons.

[6] Selon la *Chronique anonyme* (p. 17), la rencontre eut lieu près de l'Oued Innaouen, au lieu dit *al-Rukn*. Mármol (I, p. 474) laisse entendre qu'il n'y eut

tenta de les empêcher de franchir le Sebou près de Fès; la vaillance d'Abū Ḥassūn et la technique militaire des Turcs rendirent vains ses efforts en chaque occasion [1]. Une troisième bataille eut lieu sous les murs de Bāb al-Futūḥ le 7 janvier 1554: ce fut une troisième défaite pour les Sa'diens [2]. Maḥammad al-Šayj essaya cependant encore de défendre la vieille ville et y envoya à cet effet son fils Mawlāy 'Abd Allāh avec des troupes. Mais, encouragés par leur succès, Abū Ḥassūn et les Turcs se montraient très mordants et surtout la population de Fès, entièrement acquise à la cause des assaillants, rendait impossible la tâche de 'Abd Allāh. Aussi ce dernier, après avoir poussé une reconnaissance jusqu'à Bāb al-Futūḥ, se vit-il contraint de regagner Fès Jdid au plus vite, en évitant de passer par le centre de la ville où ses troupes auraient couru de grands risques, du fait de l'animosité des Fasis [3]. La vieille ville de Fès était aux mains d'Abū Ḥassūn et de ses alliés. Alors, dans la nuit du 7 au 8 janvier, Maḥammad al-Šayj, préférant sauver son armée plutôt que de sauver la face, quitta précipitamment Fès Jdid, abandonnant à leur triste sort femmes, trésor et matériel de guerre [4].

* * *

pas de grande bataille, mais que Maḥammad al-Šayj fut contraint de se retirer sur Fès parce que ses communications vers l'arrière étaient menacées par les partisans d'Abū Ḥassūn. La relation de Diego de Torres (pp. 180-182), qui se trouvait alors à Fès, est la plus circonstanciée. D'après lui, le Chérif se serait retranché dans Taza même ou à proximité immédiate et en aurait été délogé à la suite d'une attaque turque opérée par surprise; les effectifs sa'diens atteignaient 30.000 cavaliers, 10 à 12.000 fantassins et 20 pièces de canon. Indications très succinctes dans les *Textes judéo-marocains* (p. 11).

1 Sur la bataille du Sebou, voir Mármol, I, pp. 474-475, et Diego de Torres, pp. 190-191.

2 On trouvera un récit détaillé de cette bataille dans Mármol, I, pp. 475-477. L'auteur affirme que le Chérif fut trahi en plein combat par les Turcs de sa garde, qui passèrent à l'ennemi, et que cette trahison décida du sort de la journée; Diego de Torres (pp. 192-193), témoin oculaire, n'en fait pas état, mais dans les *Textes judéo-marocains* (p. 11) on trouve aussi mention de cette trahison.

3 La *Chronique anonyme* (p. 18) précise que, parti de Bāb al-Futūḥ, il traversa la rivière au pont de Raṣīf, longea le Wādī al-Ṣawwāfīn et sortit de la ville par Bāb al-Ḥadīd pour se rendre à Fès Jdid.

4 Sur cette fuite précipitée, on trouvera des détails, parfois pittoresques,

Un ou deux jours après, Abū Ḥassūn fit dans Fès une entrée triomphale: «Ensuite, rapporte Diego de Torres, Cala Raez (Salah-raïs) et Muley Buazon (Mawlāy Abū Ḥassūn), avec le seigneur de Budubu (Debdou) y entrèrent fort richement équipés, chacun selon la coutume de son pays, montés sur de beaux chevaux, avec de très riches harnais, accompagnés des principaux de leurs troupes. Ils marchaient avec la musique et en très bel ordre. Lorsqu'ils passèrent par la grand rue [1] et auprès de la douane des marchands, les Chrétiens qui étaient sur une terrasse leur parlèrent et leur demandèrent une sauvegarde. Cala Raez leur répondit qu'ils ne devaient rien craindre...» [2]. Voilà pour l'ordonnance du cortège et le point de vue des Chrétiens, mais c'est la *Chronique anonyme* qui évoque l'atmosphère d'enthousiasme et d'émotion qui entoura ce retour triomphal [3]: «Abū Ḥassūn le Mérinide entra dans la ville de Fès un ou deux jours après la déroute de Mawlāy Maḥammad; il passa par Bāb al-Futūḥ, précédé de ses troupes, Arabes et Turcs. Il était nu tête, pleurait, embrassait grands et petits et prenait dans ses bras les enfants des Fasis en disant: 'Que je vive ou que je meure après ce jour-là, peu m'importe, car j'ai vengé mon père [4] Aḥmad des gens du Sous et des Grawa [5], puisqu'ils sont morts pendant la bataille en nombre incalculable'.» Parti de Bāb al-Futūḥ aux environs de midi, le cortège n'arriva au *Mišwar* de Fès Jdid [6] qu'après la prière du *'aṣr*, mettant plus de trois heures

dans les *Textes judéo-marocains* (ibid.); *Chronique anonyme* (ibid.); Mármol, I, p. 477; Diego de Torres, p. 194.

1 Il s'agit de la rue principale de Fès Jdid qui existe encore. Cf. R. Le Tourneau, *Fès*, p. 100.

2 Diego de Torres, p. 195.

3 P. 18.

4 D'un bout à l'autre de son récit, l'auteur de la *Chronique anonyme* considère Abū Ḥassūn comme le fils d'Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Waṭṭāsī, ce qui est une erreur patente, toutes nos autres sources en font foi.

5 La *Chronique anonyme* est seule à mentionner ce nom de tribu. S'agit-il d'une déformation du nom des Magrāwa? On pourrait penser aussi aux Ỹarāwa; mais il ne semble pas qu'il y en ait jamais eu dans le Sud du Maroc.

6 Il s'agit probablement du *mišwar* de Bāb al-Dakākin, sur lequel voir R. Le Tourneau, *Fès*, p. 98.

à parcourir cette courte distance, tant la foule se pressait sur son chemin.

A Fès Jdid, Abū Ḥassūn reçut des délégations de la ville et des tribus qui venaient le féliciter de sa victoire et la reconnaître comme souverain légitime. «L'imām al-Zaqqāq, rapporte la *Chronique anonyme* [1], monta à Fès Jdid avec la foule et lui ordonna de répondre à son appel et de le suivre: 'Voici, disait-il, le survivant de vos princes qui ont organisé le pays, donné la prospérité aux esclaves [de Dieu], honoré les mosquées, bâti des écoles et des ponts et se sont dévoués pour la cause de la religion et pour les affaires de ce monde'. Le peuple le suivit et reconnut Abū Ḥassūn comme souverain légitime. Il distribua de l'argent aux habitants de la ville et à l'armée...»

* * *

Les plus beaux jours ont des lendemains: ni Abū Ḥassūn, ni les Fasis ne pouvaient s'abandonner sans réserve à la joie des retrouvailles: Maḥammad al-Šayj avait fui, mais chercherait certainement à revenir; de plus les Turcs étaient là. Ces rudes soldats n'avaient aucune raison de se laisser gagner par l'émotion générale: ils n'étaient point venus pour faire du sentiment et entendaient tirer avantage de leur victoire. Aussi, après avoir pillé les trésors laissés par le Chérif [2], s'en prirent-ils aux biens des Fasis et des Juifs. Il y eut des incidents, des rixes, au point que les Turcs furent obligés de cantonner à l'abri des murailles de Fès Jdid [3]. Est-ce à cause de cela, comme le laisse entendre la *Chronique anonyme*, qu'Abū Ḥassūn eut maille à partir avec les Turcs, ou bien, selon la version de Mármol [4], parce que quelques personnages de Fès, dont le vizir Qāsim al-Zarhūnī, essayèrent de jouer les Turcs contre Abū Ḥassūn? Toujours est-il que

1 P. 19.

2 Mármol, I, p. 477; Diego de Torres, p. 195.

3 Voir notamment Diego de Torres, pp. 196 et 199-200; *Chronique anonyme*, p. 19, et *Textes judéo-marocains*, pp. 11-12.

4 Pp. 477-478.

celui-ci fut arrêté et qu'un fils d'Aḥmad al-Waṭṭāsī, Mawlāy Abū Bakr, fut un instant proclamé à sa place. Cette intrusion des Turcs dans la politique marocaine provoqua un soulèvement grave de la population de la vieille ville qui fit mine d'assiéger les Turcs dans Fès Jdid [1]. Salah-raïs prit peur et rétablit Abū Ḥassūn dans sa situation de roi; celui-ci profita de l'incident pour négocier rapidement le départ des Turcs: ils quittèrent Fès au bout de trente-neuf jours d'occupation, c'est à dire vers la mi-février [2], pour arriver à Alger le 1er avril [3], après avoir reçu une indemnité de 400.000 *miṯqāl* [4].

* * *

Dès lors Abū Ḥassūn, aidé sans réserve par les Fasis, se prépara aux luttes inévitables: il battit monnaie, leva des impôts, enrôla des troupes, fit fabriquer des armes et de la poudre par les esclaves chrétiens, enrôla les 400 Turcs et renégats qui étaient restés à Fès [5], à côté des Rifains et des Fasis qui constituaient le gros de son armée. De plus, il traita avec le frère et le neveu de Maḥammad al-Šayj, al-Aʿraŷ et Zīdān, qui tenaient le Tafilelt [6]. Au bout de quelques mois il était prêt et partait en campagne contre le fils du Chérif, Mawlāy ʿAbd Allāh, qui gardait le Tadla, tandis que son père essayait de déloger al-Aʿraŷ du Tafilelt. Abū Ḥassūn réussit à vaincre Mawlāy ʿAbd Allāh, mais Maḥammad al-Šayj parvint à faire capituler al-Aʿraŷ [7]. Aussitôt il rejoignit son fils vaincu, regroupa ses trou-

1 Mármol, I, pp. 477-478; *Chronique anonyme*, pp. 19-20. Il est surprenant que Diego de Torres, qui se trouvait alors à Fès, ne dise pas un mot de ce soulèvement.

2 *Textes judéo-marocains*, p. 12.

3 Mármol, I, p. 478.

4 Diego de Torres, p. 199.

5 *Chronique anonyme*, pp. 19 et 20; Diego de Torres, pp. 201-202.

6 Diego de Torres, p. 202.

7 On trouvera un récit détaillé de ces évènements dans Diego de Torres, pp. 203-206.

pes et vint livrer bataille à Abū Ḥassūn, dans la plaine du Saïs, si l'on en croit la *Chronique anonyme* [1], le samedi 24 šawwāl 961/23 septembre 1554 [2]. Abū Ḥassūn fut tué d'un coup de lance au moment où ses troupes prenaient l'avantage [3]. Ce coup de lance assurait le triomphe de la dynastie sa'dienne et le malheur de Fès. Privées de leur chef, les troupes waṭṭāsides lâchèrent pied et Maḥammad al-Šayj se précipita sur la ville comme le vautour sur sa proie.

Cette fois, il n'usa pas de clémence: le corps d'Abū Ḥassūn fut exposé pendant huit jours sur un tas d'immondices près de Bāb al-Saba' [4], la tête séparée du tronc, puis jeté dans un silo voisin [5]. Les adversaires avérés du Chérif, parmi lesquels 'Abd al-Wahhāb al-Zaqqāq et 'Alī Ḥarzūz, furent mis à mort sans tarder [6], ainsi que tous les chefs des quartiers et les cadis [7]; de nombreux habitants furent expulsés au loin ou s'exilèrent d'eux-

1 P. 20.

2 *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 31 et 58 (tr.). — Une lettre récemment publiée (*Sources inédites, Portugal*, V, doc. X, p. 27 et suiv.) de Bernardim de Carvalho, gouverneur de Tanger, en date du 6 octobre 1554, apporte d'intéressantes précisions sur cet évènement. Ce gentilhomme les tenait d'un Juif, arrivé à Tanger le même jour avec une caravane d'Arzila et d'El-Ksar. Un premier combat, d'avant-garde à ce qu'il semble, eut lieu le 16 septembre dans la région de Sefrou, peut-être dans la partie SE de la plaine du Saïs; les caïds d'Abū Ḥassūn remportèrent la victoire. Mais Maḥammad al-Šayj n'en continua pas moins sa marche vers Fès et surgit brusquement devant la ville le 17 septembre en un lieu dit «Marzer all-Hiar» que je n'identifie, pas plus que M. Ricard. La bataille décisive se déroula sous les murs de Fès le 22 septembre et se termina par la mort d'Abū Ḥassūn et la victoire du Chérif qui se rendit maître de Fès le 23 septembre. Selon ce même document la belle unanimité qui s'était manifestée dans la population de Fès au moment du retour d'Abū Ḥassūn n'avait pas duré, et c'est une ville profondément divisée qui retomba aux mains de Maḥammad al-Šayj.

3 Récit détaillé dans Diego de Torres, pp. 206-209, et dans *Chronique anonyme*, pp. 20 et 21.

4 La porte monumentale de Fès Jdid, appelée plus communément aujourd'hui Bāb al-Dakākin. Cf. R. Le Tourneau, *Fès*, p. 67.

5 *Textes judéo-marocains*, p. 12.

6 *Nuzhat al-ḥādī*, pp. 31-32 et 59-60 (tr.), et *Chronique anonyme*, pp. 22-23.

7 *Textes judéo-marocains*, p. 12.

mêmes et Fès se dépeupla [1]. Ceux qui restaient durent payer une amende très lourde, car le Chérif rendait les Fasis responsables du pillage de ses trésors, lors de l'arrivée des Turcs à Fès au mois de janvier précédent [2]. Les Juifs, qui avaient déjà été pressurés par Abū Ḥassūn et par les Turcs, durent verser de nouveau 20.000 *miṯqāl*, 10.000 charges de blé, converties en 42.000 pièces d'or, et 4.000 pains de savon [3].

* * *

Muḥammad al-Šayj laissa son fils Mawlāy ʿAbd Allāh comme *Jalīfa* à Fès et alla s'installer à Marrakech: Fès était déchue pour plus d'un siècle de son rang de capitale, cessait d'être le centre de la vie marocaine et se prenait à regretter en secret la «belle époque» des souverains mérinides, où elle était choyée, parée de mosquées, d'écoles, de palais et de jardins bien irrigués.

Dès qu'elle avait vu arriver ce Chérif rustaud, mal nippé, sans usages, elle avait compris que, quelques efforts qu'il fît, il ne pourrait jamais se mettre au diapason d'une ville qui, pendant des siècles, s'était lentement et patiemment affinée. De plus il ne venait pas seul: il amenait avec lui des gens du Sud qui n'avaient ni les mêmes goûts, ni les mêmes préoccupations que les Fasis. Ceux-ci avaient bien senti qu'en dépit des sourires et des amabilités de Maḥammad al-Šayj, son triomphe était celui des gens du Sous et que la suprématie de Fès était en question. Aussi Fès subit-elle Maḥammad al-Šayj sans l'aimer, malgré ses flatteries, ses avances et ses victoires. A la première occasion, elle le rejeta avec dédain pour se précipiter dans les bras du prince charmant, Abū Ḥassūn, valeureux guerrier, souverain légitime et champion de l'hégémonie de Fès; il était si populaire que les excès de ses alliés turcs ne parvinrent pas à ternir son prestige. Les Fasis vécurent avec fièvre l'aventure d'Abū Ḥassūn, l'aidant de toutes

1 *Chronique anonyme*, p. 22.
2 Diego de Torres, pp. 209-210.
3 *Textes judéo-marocains*, p. 12.

leurs forces, car il était leur seul espoir. Mais le sort ne voulait pas que Fès fût plus longtemps heureuse et la livra au Chérif du Sud. Sa fidélité aux Waṭṭāsides en avait fait une ennemie de Maḥammad al-Šayj; elle fut impitoyablement traitée comme telle.

Belle page dans l'histoire de Fès, bien qu'elle raconte le début d'une longue et pénible décadence, parce qu'elle illustre des sentiments de parfaite et rare fidélité !

R. Le Tourneau.

LISTE DES OUVRAGES CITÉS EN RÉFÉRENCE

Chronique anonyme: Chronique anonyme de la dynastie saᶜdienne, éd. G. S. Colin, in Coll. de Textes arabes publ. par l'Institut des Hautes Études Marocaines, vol. II, Rabat 1934.

Chronique de Santa Cruz: Chronique de Santa Cruz du Cap de Gué (Agadir), éd. et tr. P. de Cenival, in Publ. de la Section historique du Maroc (Documents d'histoire et de géographie marocaines), Paris 1934.

Dawḥat al-nāšir: La «Daouhat an-nâchir» de Ibn ᶜAsḳar, tr. A. Graulle, in Archives marocaines, vol. XIX, Paris 1913.

Diego de Torres: Diego de Torres, *Histoire des Chérifs et des royaumes de Maroc, de Fez, de Tarudant et autres provinces*, tr. par M. le duc d'Angoulesme le Père, Paris 1667, publ. en annexe au tome III de Mármol (voir ci-dessous).

Istiqṣā: Ahmed ibn Khâled en-Nâciri es-Salâoui, *Kitab el-Istiqça li-Akhbâr doual el-Maghreb el-Aqça*, t. V, *Les Saadiens (Iᵉ partie, 1509-1609)*, tr. Mahammed en-Nâciri, in Archives Marocaines, vol. XXXIV, Paris 1936.

Léon l'Africain: Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. Schefer, 3 vol., Paris 1896-1898.

R. Le Tourneau, *Fès:* R. Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat*, in Publ. de l'Institut des Hautes Études Marocaines, t. XLV, Paris 1949.

Mármol: *L'Afrique de Mármol*, tr. Perrot d'Ablancourt, 3 vol., Paris 1667.

Nuzhat al-ḥādī: Mohammed Esseghir Ben Elhadj ben Abdallah Eloufrâni, *Nozhet-elhâdi, Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, éd. et tr. O. Houdas, in Publ. de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, 3ᵉ série, vol. II et III, Paris 1889.

Sources inédites: H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc, dynastie saadienne, Archives et bibliothèques d'Espagne*, t. I, Paris 1921.

P. de Cenival, D. Lopes et R. Ricard, *Les sources inédites... Portugal*, t. II (1), Paris 1939, t. II (2), Paris 1946

R. Ricard, *Portugal*, t. III, Paris 1948.

R. Ricard, *Portugal*, t. IV, Paris 1951.

R. Ricard, *Portugal*, t. V, Paris 1953.

H. Terrasse, *Histoire du Maroc:* Henri Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, 2 vol., Casablanca 1949 et 1950.

Textes judéo-marocains: G. Vajda, *Un recueil de textes historiques judéo-marocains*, in coll. Hespéris, nº XII, Paris 1951.

TOPÓNIMOS ALPUJARREÑOS

Desde los tiempos un tanto remotos de mi juventud, cuando vivía en Granada, empecé a recoger con gran empeño los topónimos del antiguo reino granadino, con ánimo de, en su día, poder trabajar sobre su historia con datos un tanto desconocidos. Hoy pienso ya dar a la publicación las notas recogidas en los viejos libros de habices y algunos autores antiguos — teniendo muy en cuenta los que me ha facilitado últimamente mi maestro don Manuel Gómez-Moreno—, y del primer cuaderno, sobre los pueblos alpujarreños, he entresacado uno de sus capítulos para complacer a don Emilio García Gómez, que repetidas veces me lo había solicitado para los lectores de Al-Andalus. En mi transcripción he querido ser sumamente respetuoso con las grafías encontradas, lo que, entre otras cosas, hará conocer las lecturas, a veces un tanto extrañas, con que los escribas moriscos que trasladaron los libros viejos nos conservaron nombres antiguos, muchos de los cuales incluso han llegado algo deformados hasta nuestros días. Ello servirá además para adivinar en parte el árabe especialísimo del pueblo granadino, que aún no conocemos exactamente.

LA TAA DE JUBILES

«La taa de Jubiles confina a poniente con las taas de Puqueyra y Ferreyra, a tramontana tiene la Sierra Neuada, al mediodía el Cébel, y a levante la taa de Vxíxar de Albacete. Es

tierra de muchas sierras y peñas, especialmente a la parte de Sierra Neuada. Ay en ella veynte lugares llamados: Válor, Viñas *y* Exén, Mecina de Bombarón, Yátor, Narila, Cádiar, Timen, Portel, Gorco, Cuxurio, Bérchul, Alcútar, Lobras, Nieles, Cástaras, Notaes, Treuélez *y* Jubiles, *que es la cabeza. Hazia la parte de Bérchul ay grandes cueuas, que naturaleza hizo y fortaleció entre las peñas en lugares muy secretos, donde los moriscos tenían recogidos muchos bastimentos para el tiempo de la necessidad.*

A la parte de levante y mediodía cerca esta taa vn río que nace en lo mas alto de Sierra Neuada, junto al puerto de Loh, *que quiere dezir puerto de la Tabla, porque está una tabla de tierra llana en lo más alto dél, por donde se atrauiesa [a] la Alpuxarra. Este río es el que llaman de Cádiar, y entre él y el que diximos que baxa de junto a Treuélez y cerca las taas de Puqueyra y Ferreyra, está la taa de Jubiles. La cual es abundante de pan, trigo, ceuada, panizo y alcandía, y de mucho ganado; mas tiene muy pocas arboledas, y la seda que allí se cría no es tan buena como las de las otras taas, especialmente la del propio lugar de Jubiles.*

Jubiles es el lugar principal de esta taa, donde se veen las ruynas de vn castillo antiguo, en vn sitio asaz grande y fuerte, en el qual dizen los moriscos antiguos que auía, en tiempos de moros, un alcayde y gente de guerra para tener sujetos los lugares de aquel partido, que eran los más inquietos de la Alpuxarra.»

(Mármol, Rebelion, lib. IV, cap. 11, f° 68 *v*).

Taha de Subiles: erec^{n}.; — Taha de Subilis: 1514; — Taa de Xubilex: 1509; — Taa de Xubiles: 1527, 1539, 1559, Mármol, Castillo...; Taha de Jubiles: pobl^{n}.; — شبيلش: Ibn ʿIdārī.

* * *

VÁLOR DE SUBILES (var. SUBILIS): erec^{n}.; — VÁLOR CON SUS BARRIOS: 1505, 1514, 1556, 1594; — BÁLOR: 1539, — VÁLOR ALTO Y BAXO: pobl^{n}., Mármol, lista, 15...; — LOS VÁLORES: pobl^{n}.; VÁLORES: B. A. N., Jesuítas; — قرية بالور: escritura.

Figura en la Bula de erección como parroquia, sin ningún anexo. — *Válor, Arat Alguazil, San Pedro; Válor Santa María; Válor San Fernando y San Francisco; Harat Alçoque* (1505: Habices).

Los bordes de su término van coincidiendo con los de Meçina de Alfahar; los del lugar de Torrillas, que fija un cerro que cae sobre su castillo; después el de Uxíxar; luego, rrambla de *Hiéxen;* término de Mecina Bombarón; rrambla de *Nyllas;* cerrillo del *Atalaya*, Hacia Yexen; los caminos de Xorayrata y de Yexen al barrio de Viñas; *Açaquifa*, que se decía «la Atalaya Amarilla», hacia la asomada del barrio de *Biñas;* y el pago del *Fex*, ya en término de Nechite (1573: Pobl^{n}.).

Válor y Mecina de Bombarón están en la falda de la Sierra Nevada que mira a la Alpuxarra y al mar Mediterráneo, apartados una legua el uno del otro (Mármol). — Válor, lugar de la Alpuxarra, puesto casi en la cumbre de montaña (Bleda). — El lugar de Válor está en dos barrios, el alto y el baxo (Mármol). — «... y llegando de noche a *Válor el alto*» (Idem). — «que con 600 arcabuceros fuesen a *Válor el baxo...*» (Idem). — En estos dos barrios y el de *Biñas*, que se anexa, había 175 casas de moriscos (Pobl^{n}.).

LOS VÁLORES (var. BÁLORES).

Partido de Válor el alto y sus barrios. — Barrio del *Portel*, con rábita en el pago del mismo nombre; solar de otra rábita enfrente de casas; rábita *Almaçanit* (var. *Elmaçanit*), con un macáber, en el pago del *Maçanit*, que linda con el camino que va al Portel; camino que va de este barrio a la iglesia y a Uxíxar. = Barrio de *Ataguaze*, del que parte un camino para Meçina de Alfahar. = Barrio de *Bençabaya* o de *Abençaya* (var.

Abençaha), hacia Uxíxar, con los pagos de *Coxáutar* y de *Partínax* (var. *Partinas*), donde hay un macáber. = Barrio de *Alcudia*, con rábita; «moral que tiene una *raquiça*»; otro moral «algo acostado, con dos *arraquiças*». = Barrio del *Almaçanete*, cerca de la iglesia, de donde iban caminos a Yexen y Uxíxar. = Barrio de *la iglesia*, que quizá sea el precedente; casa junto a la iglesia, que linda con el camino que viene del barrio de Abençaha para Uxíxar. = Barrio dicho de *Harat Abenalí*, con solar de la rábita de *Harat Alcaralí* (debe ser *Aben Alí*), enfrente de casas, en el lugar de *Harat Abenalí;* habiz de la dicha rábita de *Haratabenalí;* pago de *Abenalí*, lindando con casas del lugar; camino hacia el barrio alto, la sierra y la iglesia (la iglesia vieja parece estaba en este barrio). = Pequeños barrios del *Molino* y de *Cogúyar*, de una sola casa cada uno (1573: Pobl[n].).

Partido de Válor el baxo. — *Harat Abençobaha* (var. *Abençabaha*, con un macáber de tiempo de moros. = *Harat Alterrelo*, con solar de su rábita, que linda con las casas de este lugar, y cuya plaza es frontera de un macáber. = *Harat Alguaçir* (var. *Alguazir*) de Válor, con «iglesia» del lugar y rábita. = *Harat Alçoco* de Válor, con «iglesia», macáber y los pagos de *Handet*, de *Benaharix*, de *Alharela*, de *Láujar* y de *Nieles*. = *Harat* (var. *Aras*) *Cotolon*, no identificado (aparece una sola vez). — Habices de las rábitas de *Alcarma* y de *Alzéguia* o el *Zeygua*. — Rábitas de *El Cohe* (var. *Coha*), del *Zerrelo* y del *Buñol* (estas tres sólo una vez se nombran). — Acequia de *Nechite* (1573: Pobl[n].).

Habices de la dicha «iglesia» de *Hartalçoco* del dicho partido de Válor e de la rábita de *Harat Alhadid* del dicho partido: comprenden «haza e *nagüela*», pagos de *Almeyda* y de *Haratahadid*, camino que va al *Chipar*. — La rábita *Abocaçera*, de la que se cuenta que linda con un macáber, no se la ha podido localizar (1527: Habices).

— Actualmente la villa de *Válor* tiene 305 casas y 1.341 habitantes; sus barrios son los de *Cantarranas*, a 300 metros; el de la *Sarea*, a 700, y el del *Portel*, poco más distante. En su término está también el caserío de *Colújar*, con 5 casas y 37

habitantes; el cortijo de *Calonca;* el molino de *Almézar;* la *Torrecilla*, etc.

* * *

Viñas: 1527, pobl[n]., Mármol, lista; — Lugar de Viñas de Válor: 1505; — Vinas: lista; — Biñas: pobl[n].

Lugar anexado a Válor, hacia Yexen; constituía uno de sus barrios. — Tenía una gima de moros, llamada del lugar de Viñas de Válor, asolada; pago de *Viñas* que labraba un vecino de Rubrit «que es en el Çéhel». Habices de la «iglesia» de Viñas del dicho partido. — El barrio de Viñas se regaba con el río de Mecina (1527: Habices).

— Anejo de Válor, junto a Yegen. Hoy despoblado.

* * *

Guáviar de Válor: 1527, 1565.

Lugar del partido de Válor, con solar de la gima de moros y macáber. — Habices de la «iglesia» del lugar de Guáviar; pagos de *la Gima*, de *Polacayr* y de *Harat Alçoco* (1527: Habices).

— Desaparecido en época antigua; hoy de difícil identificación.

* * *

Láujar de Válor: 1527, 1565; — El Áuxar: pobl[n].

Solar de la rábita del *Láujar*, en el lugar de ídem; fuente de *Ayn Algizil*, pago de *Afelchit;* «pedazo de tierra que está en un ribazo que se dice en arávigo *tel*»; pagos de *Pilanos*, de *Alcalachit* y de *Alcaná*; pago y fuente de *Harat Alaym* (l. *Ḥārat al-ʿayn*). — Habices de la «iglesia» del Láujar de Vá-

lor. Fincas de don Fernando de Córdova; «haza del cementerio que se dice *el Mazda*»; «moral junto a una *algorfa* que es cámara» (1527: Habices).

— Otro lugar desaparecido. Despoblado antes de finalizar el siglo XVI.

* * *

EGEN: erec^{n}.; — EXEN: Mármol; — YGEN: 1531; — YEXEN: pobl^{n}., Mármol, lista, 1594; — YEGEN: 1505, 1527, 1529, 1539, 1556, lista; — YEJEN: 1527; — YEGER: 1509; — GEYEN: 1514; — JEN: Jorquera.

Aparece en la Bula de erección como anejo de la parroquia de Yátor, juntamente con el de Mecina. Estaba dividido en dos barrios: el de *la Iglesia* y el llamado *Harat Alçiba*. En su término estaban los pagos del *Hiçán*, de *Harat Enayrip* (var. *Aben Ayrip*), de *Cástor*, de *Alhama*, de *Arruçafa*, de *Chirque* y del *Chipar* (1527: Habices).

En 1529 tenía 35 vecinos moriscos (Diezmos). — Más tarde llegó a contar 72 moriscos y 3 cristianos viejos. Tenía tres barrios: el *Bajo* o de la Iglesia, el de los *Alguaziles* y el *Alto* que decían del *Çurdo*. Después se vuelven a citar los barrios de *la Iglesia*, el *Baxo*, el de los *Alguasiles* y el de *Layçar alto*. — Iglesia pequeña hecha a la morisca, que parece haber sido mezquita en tiempo de moros; sin torre «e paresce no la aver tenido»; está medio desbaratada. — El fuerte. — Pago del *Içán*, que es el del fuerte; ídem de la *Moçala*, de *Almarge*, de *Xubila*, del *Cástor*, de *Arroçafa*, de la *Faguara*, del *Faraga*, del *Feix*, de *Handac Aldeyre* (var. *Andagaldeire*), de la *Çubia de las hormigas* y de *Alcadía* (Pobl^{n}.).

El amojonamiento de su término nos cita: un peñasco cabe una mezquita de moros, hacia Meçina Buenvarón; molino del barrio del Gosco, que pertenecía a Meçina; el barranco de los *Alarabes;* el aljibe de *Araquife*, hacia Yátor, y el cerrillo de *la Atalaya*, hacia Uxíxar (1573: Pobl^{n}.).

— Actualmente el lugar de *Yegen* cuenta hasta con 180 viviendas con 847 habitantes; en su término, sólo el albergue de *Sierra Yegen*, con 16 casas y 6 habitantes.

* * *

Iegen: Mármol (una sola vez).

Probablemente *Yegen:* «el cual [Habaquí] llegando al lugar de *Iegen* el segundo día que partió de Andarax [yendo para Bérchul]...» (Reb., IX, cap. 10, fº 228 *r*). — En la 2ª ed. se transcribió *Légem* (sic.).

* * *

Yegem (río): Rasis.

«Et a ý (en el término o provincia de Elbira) muchos ríos, de los quales es el que ha nombre *Yegem*». (Crón. del moro Rasis, 8, p. 38). Gayangos no sabe identificarlo (véase nota 5 de la misma página).

— Creemos sea el río actual de Adra, uno de cuyos afluentes de sus cabeceras altas pasa por el lugar de Yégen y le llaman en el país «río de Yégen (véase más adelante).

* * *

Meçina: erecⁿ., 1505; — Miçina: 1505; — Miçina de Ven Varón: 1505; — Meçina Abenbarón: 1514; — Meçina de Buenvarón (var. Buenbarón): 1529, 1556, poblⁿ., 1594; — Meçina de Bombarón: Mármol; — Meçina de Benvarón: 1513; 1527, 1531, lista; — Meçina de Benbarón: 1531; — Meçinat de Ven Varón: 1539; Mecina Bombarón: Núñez de Prado.

Anotada en la Bula de erección como un anejo de la parroquia de Yátor, juntamente con Egén. — En 1529 contaba 100 vecinos y tenía 211 casas de moriscos (1530: Diezmos). — Solar de la rábita, que se dice del *Taraf*, que es muy antigua y no tiene habizes; linda con haza y acequia en el pago de *Harat Atarf* (var. *Alatarfee*), con un macáber. El solar de la rábita *Abohídar*, linde con la plaza, que es macáber; solar de la rábita *Alozara* o de *Harat Alozara*, linda con un solar; otro de la rábita *Arrauda*, en la plaza del barrio de *al Rauda* de Meçina; la rábita de *Aben Iéjen* (var. *Yégen*) y sitio de otra rábita, con macáber, en el alcaría de *Abenyégen;* solar de la rábita de *Handac Alfex*, que linda con hera y «açaquifa»; rábita de *Harat Abogaid* (var. *Abogait*), en el barrio del *Bogaid* de Meçina, en cuya plaza está el macáber; solar de la rábita de *Algayda*, que linda con el camino de la dicha alcaría de su nombre y adonde va a dar otro camino; el solar de la rábita del *Láujar* y otro próximo de la de *Aben Farax*.

Habices de su «iglesia» y de las rábitas de *Beniején* e de *Ravdán* e de *Abohídar* de *Harat Alazara* e del *Laujar* e del *Gayda* e de *Harat Abogoyt* de su partido. Pagos de *Hofrat Ninça*, de *Titrubel*, del *Alharaçi* (var. *Elharací*), de *Alcudia* (con fuente y macáber), de *Aynî Alházar*, caminos que van desde Abogaid y Algayda a la iglesia. Habizes de la rábita de *Guábiar* de Válor; pagos de *Algayda*, de *Tarmol*, del *Gima*, de *Alaçer* con macáber, que linda con el camino de Godco. Habizes de las rábitas de *Laym* e de *Abenjarax* e de *Benhiel* (var. *Abenayl*) de Godco de Meçina; pagos de *Albínar*, de *Lacunas*, de *Harat al Lozara*, de *Alcaná*, del *Hiçán*, de *Hortales* y de *Montenegar* (1527: Habices).

Sus barrios eran: el *Bajo del Godco*, el *Atalozara* (var. *Atalazara*), el del *Auxar* (var. *Láuxar*), el de *Harat Abenyéxen*, el *Alto del Gozco*, el de *Albaya*, el de *Tolo* y el de *Abogayd*. Había también el término de *Montenegro*, hacia Yátor, «que era un cortijo propio de Abenabó, el tirano que se hizo reyecillo; el cual cortijo, que se decía *Alguíxar*, no estaba sujeto a término alguno. Hernando Abenabó, vecino de Meçina, tenía en su término más hacienda que ningún otro». Un cerro hacia el

Castillejo (¿de Yégen?). Pagos de *Alquixa*, hacia Yátor; de *Robaynina* y del *Gádir*. Camino que sube de los barrios del Gozco o Meçina; estos barrios están hacia Yátor. Camino del barrio del Auxar al de Tolo y otro que va a la Algayda. Mezquita de moros en el fin del término, hacia Válor y Yéxen (1573: Población).

— Actualmente la villa de *Mecina Bombarón* cuenta con 357 viviendas y 1.639 habitantes. Tiene todavía muchos barrios (más de siete), y entre ellos: la *Algaida*, los *Arraices* y el *Laujar*, llamado por otros *Nocita*. Anejo de *Solio*, al sur. Aldea de *Golco* en su término, con 76 casas y 269 habitantes. Caserío de *Montenegro*, con 11 casas y 54 habitantes.

* * *

Meçina (río de): Población.

El río de Meçina regaba el barrio o lugar de Viñas, anexo de Válor, como también Yégen y después las huertas de Meçina y las del lugar de Godco (Población).

— Afluente del río de Adra.

* * *

Godco: 1529, pobl^{n}., lista; — Gotquo: 1505; — Gorco: Mármol; — Gozco (var. Gosco): pobl^{n}.; — Golco: 1754.

Anejo de Mecina de Bembarón, cerca de Yégen. — En 1529 tenía hasta 20 vecinos, que eran moriscos en su totalidad (Diezmos).

Rábita de *Laym* (var. *Layn*) en *Harat Alaim;* rábita de *Gozco* de Meçina de Ben Barón; rábitas de *Aben Farax* y de *Aben Abiel* [1] (1527: Habices).

[1] Nombre de arraigo en el país; tres de los vecinos moriscos de Mecina Bombarón se llamaban Francisco, Diego y Luis Abenahiel.

Lugar de *Godco de Meçina:* barrios de Meçina, llamados Alto y Bajo, ambos hacia Yéxen (Población).

— Hoy aldea de *Golco*, con 76 casas y 269 habitantes; pertenece al término de Mecina Bombarón y se la llama *Barrio de Golco* (var. *Jolco*), estando a un octavo de legua escaso y por bajo de Mecina, hacia Yátor.

* * *

Xátor: erec^{n}.; — Yátor: 1505, 1514, 1527, 1539, 1556, pobl^{n}., Mármol, lista, Castillo...; Yato: 1514; — Ayátor: Mendoza.

Consta como parroquia en la Bula de erección del arzobispado de Granada, con sus dos anexos de Egén y de Mecina (Bombarón).

En 1529 tenía unos treinta vecinos, que todos eran moriscos (Diezmos). — Solares de dos rábitas desaparecidas, cuyos nombres se ignoran; pagos de *Harat Alharab* (acaso el barrio alto de que se habla más tarde), de *Búxnar* (var. *Búznar*), de *Hasteha* y de *Harrecha* (1527).

No tenía iglesia. — Su amojonamiento partía del camino del Portal de Válor a Uxíxar, hacia Xorayrata y Cádiar; en los bordes de su término estaban las ramblas de *Mahali* y del *Repenil* (Pobl^{n}.).

— Actualmente el lugar de *Yátor* tiene 126 casas y 556 habitantes; consta de tres barrios, uno de ellos, *Triana*, con 8 casas y 43 habitantes; en su término algunos cortijos y caseríos.

* * *

Narela: erec^{n}.; — Nerila: 1505; — Naryla: 1509; — Narilla: 1514, pobl^{n}., Mendoza; — Narila: 1527, 1539, 1556, pobl^{n}., Mármol, lista, etc.

Anejo de la parroquia de Cádiar, según la Bula de erección, junto con los de Portel y de Albaya, próximos. — Tenía 60 vecinos moriscos y 5 cristianos viejos (Población).

Solar de la rábita de *Harat Abdón*, hacia Cádiar; otro solar de rábita en el mismo barrio meridional; solar de la rábita del *Demna*, que linda con el camino de Vérchul; habices de la «iglesia» de Narila; ídem de la dicha rábita del Demna de Narila; haza de Hernando Abenabó, alguacil de Meçina de Buen Varón; pagos de *Alhatara*, de *Alcanit*, de *Abdena* (del Demna), de *Almexilla* y de *Alpalaça* (1527: Habices).

Iglesia casi sana. Barrio *Alto*, hacia Bérchul, barrio del *Xía* y bárrio de *Harat Abdón*, hacia Cádiar. Barranco de *Cayro*, que es su linde hacia Bérchul, y barranco de *Albaya*, donde parten términos Narilla, Cádiar y Bérchul (1573: Población).

— Hoy el lugar de *Narila* está compuesto por 93 viviendas y 386 habitantes; en su término, muy extenso, sólo se cuentan 33 habitantes más.

* * *

Cádiar: erec^{n}., 1505, 1509, 1510, 1514, 1531, 1539..., Mármol, Mendoza, etc.; — Cádyar: Castillo.

Erigida en parroquia por la Bula del arzobispado de Granada, con los anejos de Narila, Portel y Albaya. — Tuvo 95 vecinos moriscos y otras tantas casas arruinadas (Pobl^{n}.). — Cádiar, el Portel y Béyer (1531).

Barrios de *Harat Alaháxa*, de *Harat Alçoco*, de *Harat Almazara* y de *Harat Arrambla*. Solar de rábita; habices de la rábita de *Alhayar* de Cádiar; otro solar de rábita innominada y casas de su pertenencia; solar de la rábita *Alcudia*, entre casas; habices del lugar de Cádiar e de la rábita de *Harat Alçoco* de Cádiar; pared que sale al Çoco; pagos y casas de *Haratalmamara;* pago de *Arde Alhájar*, que linda con un macáber y sale al camino de Cádiar; otros pagos de *Borbolica* (var. *Borbolya*), de *Alcabdina*, del *Faz*, de *Alhofra*, del *Çenete el baxo*, de

Pópagaym, de *Harat Arranbla*, de *Tauta* y *Alcalachit* [1]; camino abajo que va al Çehel (1227: Habices).

Tenía consideración de villa. Barrios de *Hart Alahax*, cerca del baño en la vega, junto al río de Cádiar; de *Hart Atachox* (var. *Aratachox*) o *Arrataso*, que es donde está el fuerte; de *Hart Azamara;* de la iglesia; de *Hopra* y de *Alcudia;* barrio de *Harat Andón*, entre Cádiar y Narila, por bajo del cual parten términos (véase esta última). La iglesia era de una nave, con bóveda, dos capillas y torre de caracol con cuatro altos, toda de piedra; en el mismo barrio está la iglesia vieja, que era mezquita en tiempo de moros, con su torre, y que está maltratada; el solar de otra, que solía ser mezquita, estaba en el camino de Murtas, junto a la acequia que va al Portel. Casas del barrio del Portel, hacia la rrambla de su nombre y camino de Uxíxar y río de Cádiar; haza en el pago del *Portel*, cerca del río; ranbla del *Repenil*. Pagos de *Harat Arranbla*, del *Mixára* y de *Handac Alhiçán*, que está cerca del barrio de *Albaya* (1572: Población).

Castillo de Cádiar (Hurtado de Mendoza).

— Hoy la villa de *Cádiar* tiene sólo dos barrios, con 437 viviendas y 1.981 habitantes; en su término, las cortijadas del *Manzanillo*, con 51 casas y 288 habitantes; *Rambla del Banco*, con 36 y 156 respectivamente, y cortijada de *Albáyar*, con 7 y 30.

* * *

Cádiar (río de): pobl.ⁿ., Mármol...

Nace en el puerto *Rejón* (1573: Pobl.ⁿ). — Nace en lo más alto de Sierra Nevada, junto al puerto de *Loh* (Mármol).

— En la actualidad se le sigue llamando río de Cádiar a la parte alta del Guadalfeo.

* * *

[1] «De *calx*, calera.» (Nota de Gómez-Moreno.)

PORTEL: erec^{n}., 1505, Mármol; — EL PORTEL: 1514, 1527, 1531, pobl^{n}.; — البرّتال: escrituras.

Figura como anexo de la parroquia de Cádiar, con los de Narila y Albaya, en la Bula de erección. — Situado hacia la rambla de su mismo nombre, camino de Uxíxar y río de Cádiar (Pobl.^{n}.).

Estaba cerca de Albáyar y de Tímen, quedando anexado administrativamente a Cádiar. — Barrio o lugar del *Portel de Cádiar*, con rábita conocida y heredades de sus pertenencias; pago del *Portel*, cerca del río (1527: Habices).

Rambla del Portel, que baja de la Sierra de la Contraviesa, concluye al oeste de Cádiar y va a desembocar en el río Guadalfeo.

— Actualmente *el Portel* (subsiste el nombre) es una encrucijada entre los caminos de Órgiva a Ugíjar y de Murtas a Cádiar, en una depresión o puerto de la divisoria entre los ríos de Cádiar y de Yátor. Restos de edificaciones derruídas.

* * *

ALBAYA: erec^{n}. pobl^{n}.; — ALBÁYAR (var. ALVAYA): pobl^{n}., 1527; — EL BEYAR: 1514; — BEYER: 1531.

Fué un anexo de la parroquia de Cádiar, con Narila y Portel, según consigna la Bula de erección. Emplazado cerca de Tímen y el Portel, pasó a depender en lo administrativo de Cádiar.

Está en el camino de Cádiar a Bérchul y tenía de tres a seis casas de moriscos, que estaban caídas (Pobl^{n}.). — Rábita de *Albáyar de Cádiar;* pago del barrio de *Albaya*, que está en el camino de Cádiar a Pitres de Ferreyra; pago de *Handac Albiçán*, cerca del barrio de Albaya (1527: Habices).

— Barrio correspondiente al municipio de Cádiar, entre esta

villa y la de Bérchul. Actualmente, cortijo o *cortijada de Albáyar*, con siete casas y treinta habitantes, a 2,7 kilómetros de Cádiar.

* * *

Harat Andon: 1527, pobl[n].

Lugarejo situado entre Cádiar y Narila (véanse ambas). Se lo denomina barrio, tanto de una como de otra; pero la linde de ambos términos pasaba por bajo de él. Tenía una rábita de su nombre (1527: Habices).

— Despoblado, perfectamente identificado.

* * *

Tímen: erec[n]., 1505, 1514, 1539, 1556, pobl[n]., Mármol, lista; — Tímer: 1594.

Anejo de la parroquia de Nieles en la Bula de erección, juntamente con los de Subiles y de Lobras. — En 1529 tenía 25 vecinos (Diezmos). — Más tarde, entre este lugar y el de Lobras, sumaban hasta 55 vecinos, que todos eran moriscos (Población).

Rábita de *Alayón*, en el pago de su mismo nombre; macáber de *Almunia;* pago de *Alcaná* (1527: Habices). Rambla de *Berdebique,* hacia Nieles; ídem de *Juliana*, hacia el término del Çehel, que era de don Luis Zapata; ídem de *Bilemur*. Lugarejo despoblado de *Albaida*, que le era anejo, hacia los Bérchules y Jubiles (Pobl[n].).

Castillo de Juliana. En su término. Sólo quedan en pie tres o cuatro ángulos sueltos de otras tantas hundidas torres (P. A. de Alarcón).

— Hoy, *Tímar*. Cerro del fuerte dominando el pueblo, donde hay dos aljibes y ruinas de antigua fortaleza. Dista un kilómetro 300 metros del lugar de Lobras.

* * *

ALBAIDA: Población.

Fué anejo de Tímen, situado hacia los Bérchules y Jubiles. Lugarejo despoblado en la primera mitad del siglo XVI (véase TÍMEN).

* * *

LOBRAS [1]: erec^{n}., 1505, 1509, 1527, 1531, 1539, Mármol, lista; — LOBRES o SOBRES: población.

Anejo de la parroquia de Nieles en la Bula de erección, juntamente con los de Subiles y Tímen. — Aquí y en Tímen (véase) había 55 vecinos moriscos (Población).

Solar en el barrio de Lobras que se decía, en tiempo de moros, *Alagena;* gima, ahora iglesia; solar de una rábita de la que no conserva el nombre; pago de *Harat Alnaçara* (o barrio de los cristianos, de los mozárabes); pagos del *Faz*, del *Jarcal*, de *Xelima*, de *Aloçayna* y del *Dudal* (1527: Habices). — Acequia del *Deyre* (s. XVIII).

— En la actualidad el lugar de *Lobras* lo forman 86 viviendas y 322 habitantes; en su término hay numerosos caseríos y entre ellos los de *Bulumor* (9 casas y 32 habitantes), *Lobrazán* (7 y 23), *Alberquilla redonda* (11 y 16, con ruinas), *Morones* (con 16 y 124), etc.

* * *

NIELES [2]: erec^{n}., 1505, 1527, 1539, 1556, Mármol, lista. — NYELEX: 1509; — NIOLES: 1531.

Figura en la Bula de erección como parroquia, con los anejos

1 Otro lugar del mismo nombre aparece en la parroquia de Salobreña. — «Lobras puede explicarse por *lubricus*, en sentido de resbaladizo o liso.» (Nota de Gómez-Moreno.)

2 Cf. Nieles de Lúchar (Almería).

de Subiles, Tímen y Lobras. — Llegó a tener 25 vecinos moriscos (Pobl^{n}.), pero en 1529 sólo fueron censados 17 vecinos (Diezmos).

Iglesia sana. *Buñón de Poqueira;* pago del *Deyre* (1574: Población).

— Hoy, lugar de *Nieles*, de 110 casas y 373 vecinos, distante un cuarto de legua de Cástaras y en su término. En su proximidad, *Rambla de Nieles*, pequeño caserío con ocho habitantes.

* * *

Cáçtaras: erec^{n}.; — Cástaras: 1505, 1514, 1539, 1556..., Mármol, lista, etc.; — Lugar de Cástares: Mármol.

Aparece en la Bula de erección como parroquia, con el anejo de Notáez. — En 1505 tenía tres barrios; el *Alto*, el del *Medio* y el *Bajo* (Habices).

Más tarde estos barrios se llaman *Alcaría alta*, *Alcaría de Harat Alnájar*, *Alcaría de en medio* y el *Arrabal*. — *Alcaría alta*, con fuente, en el camino de Trevélez, y pago de las «Casas altas», con un macáber que se dice *Almojaybaha*. — *Alcaría de en medio*, con casas y camino hacia la iglesia; pago de *Arat Aziz*. — Alcaría o lugar de *Harat Alnájar* de Cástaras, con solar de rábita y macáber, que se dice *Almoráyar*, en el pago de *Harat Alfahar;* camino que sube al arrabal de la iglesia. — Lugar del *Arrabal de Cástaras*, con solar de rábita; un *michar* en el pago de *Harat Axate* (que tenía cinco marjales y muchos árboles); fuente del *Pinix;* pagos de *Harat Aben Hanize* y de *Harat Aben Hayr*. Otros pagos, no localizados, eran los de *Gólyar* (¿del arrabal?), de la *Gima Alquibir*, de *Hara Xoayaz*, del *Quístar*, de *Vinares*, del *Padul*, de *Lábjar*, de *Castala*, de *Pando* y de *Alxubra;* sierra de *Góllar* o *Gólyar* (1527; Habices).

Después del «Rebelión» contaba con 76 vecinos moriscos, repartidos entre sus barrios y arrabal; había además ocho vecinos cristianos viejos. Arroyo y pago del *Deyre*, «que quiere decir arroyo»; pago del *Garnite* (1574: Población).

Famosa cueva de *Cástares*, en su término. — «Halló un soldado en la cueva que dicen de *Cástares*, en la Alpuxarra...» (Mármol). — Cueva de *Castazas* (Castillo).

— En la actualidad el lugar de *Cástaras* tiene 161 viviendas con 568 habitantes; en su término, a más del lugar de Nieles, está la barriada llamada todavía *Barrio Alto*, con 38 casas y 285 habitantes (¿el viejo Arrabal?) y los caseríos de la *Hoya del Zaus* (con 4 y 38), *Viña del Castillo* (con 2 y 35), *Lobrazán* (con 3 y 17), etc.

* * *

HARAT ALNÁJAR: 1527.

Lugar o alquería de Cástaras, a la parte baja del arrabal de la iglesia. Tenía el solar de una rábita y un macáber, llamado *Almoráyar;* pago de *Harat Alfahar* (1527: Habices).

— Perdido totalmente su emplazamiento. (Véase CÁSTARAS).

* * *

ARRABAL DE CÁSTARAS: 1527.

Lugar con rábita; acaso a la parte alta de Cástaras (véase). Se carece de más noticias.

* * *

NOTAEZ: erec^{n}., 1556, pobl^{n}., lista, 1594; — NOTAES: 1505, 1527, 1562, Mármol; — NOTAYS: 1505; — NOTEYX: 1509; — NOTAHES: 1527; — NAVTAES: 1514, 1531; — NABTAES: 1539.

Anejo único de la parroquia de Cástaras, en la Bula de

erección. — Tenía 80 vecinos moriscos en sus tres barrios (Poblⁿ.). — *Notays de Capileyra;* pagos del *Feyx* y de *Harat Alguazil* (1505: Habices).

Barrio o lugar del Faz, término del *Faz de Notahes,* con rábita; alverca de *Cariat Algeni;* casas de *Almexíxar;* pago de *Chupina*, donde hay un macáber; solar de rábita en el pago de *Canilo*, o *Chauze Canilo;* pago de *Algima*, cerca de la iglesia; camino de la iglesia; pagos de *Alcaná*, de *Rotal*, de *Alamatar* y de *Handac Nieles;* camino que va a Corquillas. — *Alcaría o lugar de Corquillas* (var. *Corquelas*) *de Notáes;* tenía rábita y horno; macáber en el pago del *Garça;* iglesia de *Capileyra de Notáes;* camino que va a la iglesia; habiçes de la «iglesia» de Capileyra de Notáes; pago de *Cortina* [1]; solar de rábita; camino que va a Cástaras; pagos del *Hadidim* (var. *Hadidina*), del *Alcaría baxa,* de *Çehla*, del *Xergala* (en *Harat Xergali*), de *Harat Albolota*, del *Alquif*, de *Cormit* y de *Haraxey* (var. *Harat Eya*) o de *Haraxea* (1527: Habices).

En sus lindes, el río de Cádiar y el barranco de *Almagaire*, hacia Fondales; el pago de *Handac Almi*, hacia Pórtugos; pago de *Zurzugey*, cerca de la acequia de Capileira (Poblⁿ.).

— Actualmente lugar de Notáez, del término de Almejíjar, con 85 viviendas y 272 habitantes.

* * *

Faz de Notahes: 1527; — El Feyx: 1505.

Lugar con gima, rábita y macáber, que fué uno de los barrios de Notáez (véase).

— No se tienen otras noticias.

* * *

[1] El valor de esta voz lo encontramos en el capítulo de *Purchenas.*

CORQUILAS o CORQUELAS DE NOTAES: 1527.

Otro de los barrios de Notáez (véase), designado frecuentemente como lugar o alcaría, tenía rábita, horno y macáber (1527: Habices).

— Desaparecido en fecha ignorada.

* * *

CAPILEYRA DE NOTAES: (var. NOTAYS): 1505, 1527.

Lugar que fué el tercer barrio de Notáez (véase). Tenía iglesia (anexa a la parroquia de Cástaras), rábita y un camino hacia Cástaras (1527: Habices).

— Su emplazamiento habrá que suponerlo hacia la acequia de su mismo nombre; acaso en las proximidades de algunos de los muchos caseríos del término de Almejíjar (véase).

* * *

BÉRCHUL: erec^{n}., Mármol, Mendoza; — ALBÉRCHUL: 1505; — BÉRCHUL ALTO Y BAXO: 1754; — LOS BÉRCHULES: pobl^{n}., 1615; BÉRCHULES: Núñez de Prado; VÉRCHUL: 1505; — VÉRÇHUL: Castillo; — برجل y برجول: escrituras.

Figura en la Bula de erección como parroquia, con sus anexos de Alcuza y de Alfonaira. — Pagos de *Harat Abaleyla*, *Harat Aben Abit*, *Alcaná*, *Algaida*, *la Çehla*, *el Marx*, *Alhama*, *Çucaque*, *el Hofra* y *la Çisla* (1565).

Tenía 170 vecinos moriscos y se dividía en barrios. — El barrio de *Purchenas* era el más cabero, hacia la sierra, y donde estaba la iglesia; ésta «parescía hecha a manera de mezquita, sin torre, y estaba sana». — Seguían el barrio de *Alcuxurio*, en lo más alto del cual estaba «la iglésia», que dicen también de *Harat Algadid*. — El barrio de *Abuleyla*, más abajo del ante-

rior. — El barrio de *Çocaque* (var. *Roçaque*) o *Çocute*, que debió de ser el centro del pueblo. — El barrio de *Hart Abehelí* (var. *Begeli*), no bien identificado. — El barrio de la *Alfaguara*, donde había una casa (o varias) que se decía *el Alcaçaba*. — El barrio de *Alcútar* o *Alcutía;* su iglesia enhiesta, con su torre. — El barrio del *Holaque*, o *el Haloque*, que estaba encima de la fuente (¿Alfaguara?), con huerta y casa en ella. — Los barrios de *Harat Almaçía* y de *Hara Çibi*, cerca de Alcutía; y además se citan el de *Harat Abiayx*, en el pago del mismo nombre, y el de *Aben Alí* (véase VÁLOR). — Los principales, que se consideraban como pueblos separados, eran Alcútar, Alcuxurio y Purchenas (Pobl^{n}.).

Partiendo término con Trévelez hay un cerro en cuya cumbre, en lo más alto del prado de *Marcola*, hay «unos cimientos que se decía que solía aver allí en tiempo de gentiles un castillo»; puerto del *Rejón*, donde nace el río de Cádiar; barranco y pago de *Cayro;* barranco de *Alcútar*. De los pagos de su término tenemos una relación casi completa: pagos de *Palpalaya*, de *Ayne Almilán*, de *Bérchul*, de *Colque*, de *Raztebolote*, del *Hofr el Rigi*, de *Çaualdeyre*, de *Parta*, de *Max catal alme* («que quiere dezir en arávigo la caída del agua»), de la *Almadraua*, de *Guástar*, del *Corayta Aldeque*, de *Papeldaua*, de *Canal Ynjaca*, de *Marge Alda*, de *Zaribad Xoaybe*, de *Çharaçhite*, de *Mançano*, de *Marja Abucatela*, del *Deyre*, de *Leussa*, de *Gormay*, de *Andaçenena* o *Andar Enena*, de *Purchena*, de *Bear*, del *Fondón*, de *Andar Alfex*, del *Çahili*, de *Morayxi*, de *Hayona*, del *Zocaq Alahmar*, de *Andar Aram*, de *Cortes*, de *Andar Algime*, de *Alcudia*, de *Michar Valençí*, del *Onayra*, de *Çáhara*, de *Pauperes*, de *Alcuenca* y otros con los nombres de los barrios (Pobl^{n}). — Sierra llamada *el Huzum*, entre Vérchul y Mecina de Bombarón, donde estaba la cueva del Seníz (Mármol).

En el pueblo hay una casa con arcos, cubiertos de adornos árabes; se hallan también sepulturas árabes y, según dicen algunos, hechas en piedra; cerca, en un barranco, está la grandísima *Cueva de Aben Abó* (cf. adic. Hurtado de Mendoza), en lugar segurísimo y defendible; en la parte alta del término está el

puerto de *Loh*, o de la Tabla, donde nace el río de Cádiar (Mármol). — Castillo de Bérchul (Hurtado de Mendoza).

— Hoy son *los Bérchules* un lugar de 315 viviendas con 1.785 habitantes; su barrio bajo, llamado actualmente *Alcútar*, tiene 174 casas y 957 habitantes.

* * *

Alcunça: erec^{n}.; — Alcuza; erec^{n}. (Simonet); — Ayne Alcuta: 1509; — Ayn Alcuta: 1520, 1527, 1539; — Alcutia: pobl^{n}.; — Alcuta: 1513, 1527; — Alcuta Albérchul: 1505; — Alcuta de Bérchul: 1556, lista; — Lugar de Alcuta de Bérchul: 1565; — Yacuta: 1514, 1531; — Alcutar: Mármol; — الكوثر: al-Maqqarī.

Citado por la Bula de erección como anejo de la parroquia de Bérchul, juntamente con el de Alfonaira.

Lugar de Ayn Alcuta o Alcuta de Bérchul. Un tanto confusa resulta la distribución en barrios; sólo se cita explícitamente el barrio de *Arat Macra*, que acaso hubiera que leer *Arat Naçara* (o de los cristianos, de los mozárabes). Las rábitas, en cambio, las encontramos en abundancia, especificando muchas de ellas ser de este lugar; así la rábita de *Harat Ayabi*, «de este lugar de Aynalcuta de Vérchul»; la rábita de *Alcudia*, «que es del partido deste dicho lugar de Ayn Alcuta», en el pago de su nombre, enfrente de una casa; solar de la rábita de *Harat Amacra (¿Annaçara?)* «del partido de Alcuta», entre casas; rábita de *Alaym*, «en el lugar de Alcuta», enfrente de la fuente de la dicha rábita *Harat Alahyn;* rábita de *Harat Alhadid*, «del partido de Alcuta». De otras no se especifica, pero eran también del mismo lugar; tales la rábita de *Abenyahit*, que lindaba con una casa y con una calle; el solar de la rábita de *Harat Benhelil*, enfrente de la fuente del lugar y lindando con un macáber; el solar de la rábita de *Harat Bençeeri*. Otras, por fin, estaban en las afueras, como el solar de la rábita de *Haratabuleyla*, en el barranco, que lindaba con casas, y el camino que iba al *Çenete*

del *Mudel de Barneda* o *Barnela;* el solar de la rábita del *Zocaq*, también en el barranco y lindando con casas, y el solar de la rábita de *Haratalhadid*, en el camino de Alcutà y junto a otras casas (1527: Habices).

De los macáberes tenemos los de la *Alfaguara*, de *Haracniel*, del *Cuxario* y del *Toronchit* [1]; los cinco en los pagos de sus mismos nombres y el último hacia Narila. Los habices de la «iglesia» de Ayn Alcuta comprendían los pagos de *Alcudia*, del *Toronchit* ya citado, el de *Alcuta* con un *machar* y «una mata de moral en un hormaço de piedras»; los habices de la rábita de Albáyar, un haza de don Fernando de Válor, entre otras; los habices de la rábita de Harat Aben Zecri e Harat Ben Helil, del partido de Vérchul de Alcuta, los pagos de *Aben Helil*, del *Cuxario* y un haza «con dos troncones de morales secos e con otras ramas de morales e con un moral y se dice en arábigo *garça*»; los habices de «la iglesia» del Cuxurio de Vérchul e de las rábitas del Zocac e de Harat Abulleyla e Harat Alhadid deste partido, los pagos de *Dordón*, *Haracniel*, de *Açofra*, de *Harat Aben Milic*, del *Algayda*, *Handac Secura* y las fuentes de *Abenzecri* y de *Çahra*, ésta en el pago de *Minalindele* (lectura dudosa); los havices de «la iglesia» de Purchenas de Vérchul, tenía casas en el dicho lugar de *Benhelil*. Había caminos que iban al Cuxurio, al barrio de la Alfaguara y a Purchenas (1527: Habices).

La iglesia cristiana estaba sana. Peñas encima del barrio de *Albaya,* por donde parte término con Narila y Cádiar (Pobl^{n}.).

— Hoy *Alcútar* es el barrio bajo del lugar de los Bérchules y a unos 800 metros de Bérchul (véase). Sus naturales son llamados popularmente «alcuceros».

* * *

Alcuxurio: erec^{n}.; — Alcuxorio: 1514; — Alcuxerio: 1531; — Alcaxorio: 1531; — Alcoxrio: 1539; — Cuxorio: 1556; — Cosori de Vérchul: 1505; — Cuxurio de

[1] «De toroncha.» (Nota de Gómez-Moreno.)

Bérchul: Mármol; — Cuxurio; lista; — Cuxirio de Bérchul: Jesuítas; — Cuxugo y Cujuyo: Pedraza.

Cerca de Alcútar y de Narila. Estaba en el barrio de *Harat Algadid,* que decían también *Cuchurio.*

Lugar del Cuçhurio y sus barrios: que son, el dicho *Alcuçhurio, Hart Abuleyle* y el *Çocate;* casas de *Haraçibe* de la Alcaçaba; pagos de *Harat Abiayx,* de *Ofra Ayçón* y de *Michar Gaçia;* de *Andar Alqueni,* del *Mudel,* de *Fadín Algeusa* y de *Barnela.* Pagos de *Dordón,* de *Roçaque,* de *Mordaracudia* y de *Dalçagra;* del *Çaharis* y del *Faraní;* de *Hart Abehelín,* de *Haxara Nazila* (var. *Naxila*) y del *Çila;* del *Marze,* del *Çáhara de Pauperes* y de *Michar Atori;* de *Almaçarr* y de *Hator;* de *Albolote* y de *Alfaguara.* Pagos de *Alcutía,* del *Halaque,* de *Harat Almaçía,* de *Harachibe;* de la *Alcuenca,* de *Alcavala* y de *Choronchite.* En el secano había los pagos de *Butocoz,* de *Cortas* y de *Almorox.* Barranco de *Cayro* (o del *Hayre*) y de *Hart Aben Alí.* — La iglesia tenía cubierta de losas y de terrado (1573: Población).

— Hoy, confundido con Bérchul bajo o Alcútar, forma uno de los barrios actuales de los Bérchules (véase Bérchul).

* * *

Purchenas: erec^{n}., 1556, lista, 1594; — Pulchenas: 1514, 1531, 1537; — Pulchinas: 1539; — Purchenas de Bérchul: 1527, 1528; — Purchena: Castillo.

El lugar de Purchenas de Vérchul tenía tres macáberes conocidos en los pagos de *Hamit,* de *Fadín Arreduán* y de *Alhofra;* este último lindando con una casa y varias hazas; «cámara con un corral çercado delante de la puerta, que se dice en arávigo *cortina*»; pago de *Casabila* (¿Alcazabila?), además de los citados; camino que va a la sierra (1527: Habices).

Tenía iglesia «que parescía hecha a manera de mezquita», sin torre y cubierta de losas y terrado (1573: Población).

— Antiguo barrio de Bérchul (véase), que se le consideraba como lugar separado; estaba situado a 200 pasos al norte de Bérchul, y «era el más cabero hacia la sierra». Hoy ha quedado despoblado.

* * *

ALFONAIRA: erec^{n}.; — ALFAGUARA: pobl^{n}.

Alfonaira (acaso convendría leer *Alfouaira*) aparece en la Bula de erección como un anejo de la parroquia de Bérchul. — Fué uno de los barrios de Bérchul, y su nombre antiguo parece que fué el de *Alfaguara* o *Harat Alfaguara*; uno de sus edificios se llamaba *el Alcaçaba* (véase BÉRCHUL); tenía una rábita de su mismo nombre.

— Actualmente desaparecido. Su nombre, que denota fuente o manantial, hace sospechar si se le puede identificar con *Ain Alcúta*.

* * *

SUBILES: erec^{n}., 1505; - SUBILIS: erec^{n}., 1514; — SIBILIS: Rasis; — XUBILES: 1527, 1539, 1556, Mármol, lista, Castillo; — XUBILEX: 1509; — XUBILIS: 1531; — XUBILES: B. A. N., Jesuítas; -- JUBILES: pobl^{n}.; — شبالش: Ibn al-Jaṭīb; — شبيلش: Ibn ʿIḏārī; — حصن شبالش: escrituras.

«Jubiles es el lugar principal de esta taa» (Mármol). — Figura en la Bula de erección como anexo de la parroquia de Nieles, juntamente con los de Tímen y de Lobras.

El lugar estaba dividido en dos barrios: el *Baxo*, con rábita innominada, solares y casas en él; y el lugar *Alto*, con los pagos de *Alhama*, de *Almijara* y de *Harazi*, entre otros (1527: Habices).

Más tarde tenía 39 vecinos moriscos, 2 cristianos viejos y 53 casas distribuídas en dos barrios, desviados un tiro de ar-

cabuz. El menor de ellos, llamado *Bajo*, en lo hondo del arroyo; iglesia sana; murallas del castillo; fuente *Alhama*, a la entrada del lugar; arroyo y pago del mismo nombre, hacia Nieles; pagos de *Arat Achauza* (var. *Alhauza* o *Alhausa*) y de *Arat Amor*. Puerto que sube entre Tímen y Albaida, que es un lugarejo despoblado, anejo de Narila, hacia los Bérchules (1574: Poblⁿ.).

— Actualmente *Juviles* está en la meseta de un cerro, a la derecha del río de Cádiar, en sitio muy frío; por encima del pueblo se ven aún las ruinas de un castillo. Hoy es un lugar de 147 viviendas y 508 habitantes; el *Barrio Bajo* ha quedado reducido a sólo dos casas; pequeños caseríos en su término.

* * *

Castillo de Jubiles.

Castillo antiguo arruinado, a dos tiros de arcabuz, partiendo término con Tímen, sobre peñas; da vista a Jubiles y a otros lugares. — Está «en un sitio asaz grande y fuerte, en el cual dizen los moriscos antiguos que avía, en tiempos de moros, un alcayde y gente de guerra para tener sujetos los lugares de aquel partido, que eran los más inquietos de la Alpuxarra» (Mármol). — «En la cumbre de un cerro muy alto, arredrado de las casas, a la parte de levante; tiene los muros por el suelo» (Idem). — Ya fué citado en la Crón. del moro Rasis, 8, p. 38; pero Gayangos no supo identificarlo.

Como se sabe, en el verano del año 913 (cf. Ibn ʿIḏārī, al-Bayān al-Mugrib, II, pp. 166-169/266-271) el amīr ʿAbd ar-Raḥmān III, que acababa de subir al trono, sitió en este castillo a los mozárabes rebeldes de la Alpujarra, que buscaron en él un último refugio. El sitio duró quince días, al cabo de los cuales los musulmanes andaluces solicitaron su perdón y le prometieron entregarle los cristianos que se habían amparado entre sus muros, todos los cuales fueron degollados.

* *

Jubilein y Jubeleyn: Mármol; — Jubiles (Puerto que dizen de): H. de Mendoza.

«El puerto de *Jubeleyn*, que es la entrada de Órgiba a la Alpuxarra, yendo por el río de Cádiar...» (Mármol). — También nombre de montaña: «... que baxa de las sierras de Jubeleyn...» (Idem).

— Parece un dual árabe: de los dos Jubiles, de los dos pueblos de Jubiles.

* * *

Albaida: 1527.

Lugarejo, que fué anejo de Narila. Estaba situado entre Narila, Juviles y los Bérchules (véanse).

— Despoblado desde comienzos del siglo XVI.

* * *

Trebéllez: erec^{n}.; — Trevéles: 1505; — Trebélez: 1514, 1539, Jorquera, 1594; — Trevélez: 1527, pobl^{n}., Mármol, lista, Mendoza...

Aparece en la Bula de erección como parroquia sin ningún anexo.

Se dividía en tres agrupaciones: el lugar de *Harat Aben Xerra* de Trevélez, con solar de rábita, casas y un macáber en el pago de *Almodaguara* (var. *Almodáguar*); la alcaría o lugar de en medio, en el pago de *Mytuet*, con otro solar de rábita, y el lugar o barrio donde está la iglesia, que es el de *Trevélez*, con macáber y horno; casa del alcaría de en medio; pagos del *Çenet*, de *Cardales*, de *Harat Azibiba*, de *Alatiq* o *Alatique*, de *Harat Aben Naguar*, del *Padul*, de *Harayato* (var. *Arasato*), de *Arrubín* y de *Aarat Alcaçe;* camino que va al Çenete (1527; Habices).

Cincuenta años después tenía 70 vecinos moriscos y 3 cristianos viejos repartidos en los tres barrios, distantes entre sí un tiro de piedra. El más alto se lo seguía llamando *Harat Aben Xerra*; el de en medio, *el Mituete* [1], y al bajo se lo designaba de *Haraiçel*, con iglesia quemada; dependientes de ellos, pero sin fijar orden, los pagos de *la Sisla*, de *Marguán*, de *Cardales* y de *Harat Asibibe*; barranco de *Harat Aben Aguar*. En los bordes de su término está el cerro de *Hijara Albir*, o de «las piedras blancas», hacia Pórtugos; la sierra de *Ameçerula* («que quiere decir donde la hurtaron»), hacia Xeriz del Çenete; el puerto de *Bacares*, por donde va la vereda que es hacia Granada por Guéxar (Población).

— Actualmente el lugar de *Trevélez*, que está a 1.371 metros sobre el nivel del mar y que pertenece al partido judicial de Órjiva, sigue dividido en tres barrios que hoy se llaman *Atabuey*, *Mitaite* y *Tentebecerra*. Su conjunto está considerado como un lugar y tiene 331 casas con 1.401 habitantes; en su término está el albergue de *Horcajo*, con 23 viviendas temporales.

* * *

Harat Aben Xerra: 1527, pobl[n].

Lugar de Trevélez, constituyendo uno de sus antiguos barrios; precisamente el más alto y distante un tiro de piedra de los otros dos. Tenía una rábita (véase Trevélez).

— En la actualidad, muy decaído, se llama de *Atabuey*, y es el núcleo de población más alto de toda la Península.

* * *

El Mytuet: 1527; — Mituete: pobl[n].

Lugar o alquería de Trevélez; formaba su barrio central y tenía una rábita (1527: Habices).

1 Cf. *Metuete* (Órjiva), Ain *Almatuet* (Guéjar).

— Su antiguo nombre se ha conservado en el de *Mitaite* actual y sigue constituyendo la parte central del lugar de Trevélez (véase).

* * *

ARAT ALCAÇE: 1527; — HARAIÇEL: pobl^{n}.

Lugar que fué, y sigue siendo, uno de los barrios (el más meridional de Trevélez (véase). En él estaba la iglesia, que fué constituída en parroquia por la famosa Bula de erección tantas veces citada. Fué la parte más rica del lugar; tuvo macáber y horno propio (1527: Habices).

— En la actualidad se le conoce por el barrio de *Tentebecerra*, extraño nombre del que no hemos podido recoger su origen ni fecha aproximada. Parece cosa de los muchos pastores que suben con sus ganados en verano, y acaso aluda a lo muy quebrado del terreno.

RESUMEN

La vieja unidad administrativa de la ṭā^{c}a musulmana, que formaba un indudable núcleo geográfico, subsiste hasta cierto punto en nuestra organización actual. Los pueblos de Válor, Yégen, Mecina Bombarón, Golco, Yátor, Narila, Cádiar, Bérchul y Alcútar pertenecen hoy al partido judicial de Ugíjar. Pero se han apartado de la división histórica el más occidental de Trevélez (que ha pasado al partido judicial de Órjiva), y los más meridionales de Lobras, Nieles, Cástaras, Notáez y Juviles, que han quedado incluídos en el partido judicial de Albuñol.

ISIDRO DE LAS CAGIGAS.

Trípoli 1953.

WHERE WAS AL-MASŶID AL-AQṢÀ?

The friend and colleague whom I hold in affectionate remembrance wrote at the beginning of his most famous book about the night journey and ascension of Muḥammad: «Una sola alusión, y ésta brevísima y fugaz en extremo, es la que efectivamente nos ofrece el Alcorán en el primer versículo de su azora decimoséptima, como germen de toda leyenda. 'Loado sea — dice ese versículo — el [Señor] que hizo viajar, durante la noche, a su siervo [Mahoma] desde el templo sagrado [de la Meca] hasta el lejano templo [de Jerusalén], cuyo recinto hemos bendecido, para hacerle ver nuestras maravillas'.»

The following study — an attempt to explain «un breve y oscuro pasaje de la revelación cuya exégesis escapa a las luces de la razón teológica» — is offered as a humble tribute to the scholar whose profound learning remains a constant source of inspiration to students of Muslim theology.

All who have written on the subject of the *Isrā'* and the *Mi'rāŷ*, which is bound up with it, are unanimous on one point at least: they agree that either a place of worship in Jerusalem or one in heaven is meant. Arab writers imply that there can be no rival to these two destinations by asserting either the claims of Jerusalem or the sphere of heaven, thus ruling out by their silence the possibility of there being a simpler explanation. Orientalists [1] are bolder and explicit: Bevan [2] wrote «the phrase

[1] A. A. Bevan, *Beihefte zur Zeitsch. für die alttestam. Wiss.*, xxxii, 51ff. B. Schrieke, *Der Islam*, vi, 13f. J. Horovitz, *ib.*, ix, 161f.

[2] *Op. cit.*, 54.

'the further place of worship' occurs nowhere else, and the opinion of Muhammadan commentators that it refers to Jerusalem is at the most a plausible guess». Horovitz [1] also says that «the expression is not found elsewhere». As these statements are not founded on fact, the whole question of the *isrā'* and the *mi'rāj* is thrown open to further enquiry. Once it is known definitely where the mosque which Muḥammad visited by night was situated, not only its place, but also the time of its visitation become a certainty, and consequently much that has been written about that aspect of the legend calls for correction.

To Bevan we owe a penetrating criticism of Ibn Isḥāq's story of the *isrā'* and the *mi'rāj*. He pointed out rightly that the vision at the *masjid al-aqṣà*, the *isrā'*, has been mixed up with a story which has nothing to do with it, namely the *mi'rāj* or ascent to heaven. When Muḥammad arrived at Jerusalem he met Moses, Abraham, and Jesus, and prayed with them taking precedence of them as their imām; but when he arrived in heaven he had to ask who the two former were, as though he had never seen them before. As the *mi'rāj*, according to Ibn Isḥāq [2], followed immediately on the *isrā'* to Jerusalem where the ladder was, we are forced to conclude that two stories have been combined without due regard to their inconsistencies. Bujārī differs very considerably from Ibn Isḥāq, for he reports in one place [3] that Gabriel took Muḥammad from Mecca to heaven, and he makes no mention of Jerusalem in that tradition, though the *isrā'* to Jerusalem is recorded in III, 271, 7. In another passage [4] Muḥammad goes with Gabriel to heaven mounted on Burāq. This must be wrong, because not only was Burāq's function in the older story to take Muḥammad to Jerusalem, but had Burāq continued the journey to heaven there would have been no need of a ladder! This difficulty has been perceived by some traditionists and so they have provided the

1 *Op. cit.*, 161.
2 Ed. Wüstenfeld, 263-271.
3 I, 99.
4 II, 306.

tradition that Burāq was tied to the rock when the prophet mounted the ladder [1].

It is Ibn Isḥāq's custom to make his narrative whenever possible a sort of historical commentary on the Quran, and in this case he runs true to type. He begins by saying: «Then the apostle was made to journey by night from the sacred place of worship to the further place of worship which is the sanctuary *(bayt al-maqdis)* of Aelia». There are two significant points here: (i) the word «Then» in this context indicates that Ibn Isḥāq taught that the journey was made *before* the hiŷra because he places it after the destruction of the deed of boycott and before the death of Abū Ṭālib and Jadiŷa; and (ii) that in the first half of the second century of the hiŷra it was believed that Jerusalem was the place referred to. ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd who figures so prominently in Quranic exegesis was Ibn Isḥāq's alleged authority for saying that Jerusalem was the goal of the night journey, and the connexion with the text of the Quran cited above is maintained by saying that Muḥammad «saw the signs in what lies between heaven and earth». Therefore we may conclude that the tradition is little more than a *midrash* on the text of the Quran.

There is a persistent tradition in many forms that Mecca was the starting point of the ascension. Abū Ḏarr [2] says that the journey was begun from the roof of Muḥammad's house in Mecca. Mālik b. Ṣaᶜṣaᶜa [3] says that it was from the house of a Quraysite while he was in a semi-conscious condition; while elsewhere [4] it is said that it was from the *ḥiŷr*. The suggestion that Jerusalem was introduced into the legend by the Umayyads who wished to make Jerusalem a rival to Mecca as a place of pilgrimage has much to be said for it, in spite of Horovitz's objection [5]. One cannot but attach great significance to the fact that Muᶜāwiya, the first Umayyad caliphate, vouched for the

1 Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, III, III.
2 Muslim I, 59; Buj. I, 50; Saᶜd I, i, 143.
3 Buj. II, 144; Muslim I, 60; Tab. *Tafs.* XV, 3.
4 Buj. II, 221; Tab. *Tafs.* XV, 3.
5 *E. I.*

truth of the tradition [1]. Still it must be borne in mind that the explanation was not entirely arbitrary. After all Jerusalem was for a considerable time the *qibla* of Islam, though not, as we shall see, when the *isrā'* took place, and in that respect it was the only possible rival of the Ka'ba at Mecca.

To sum up we have: (i) the tradition that the *masĵid al-aqṣà* was in Jerusalem; (ii) that it was in heaven; (iii) that the ascension started from Mecca; and (iv) that it started from Jerusalem. But one must not lose sight of the fact that there was also a tradition that connected the *isrā'* with the *ru'yā* mentioned in the same sura at verse 62. This was the interpretation put upon the passage by al-Ḥasan (d. 110) who reported that Gabriel came to the apostle as he was sleeping in the *ḥiĵr*. Al-Ḥasan apparently knew nothing about an ascension. Ibn Isḥāq [1] also reported on the authority of one of the family of Abū Bakr that ʿĀ'iša said that the prophet's body remained where it was and God took his spirit on the night journey. The tradition that whatever it was that happened happened at Mecca is undoubtedly right as we shall see.

Horovitz in his article *Mi'rāĵ* [2] commends Schrieke's view that the *masĵid al-aqṣà* is in heaven and not a place on earth, on the ground that mention of a place of worship in heaven would not be out of place in the Quran (though I take leave to doubt that); and secondly that it would be most unnatural to call any locality in Jerusalem *al-aqṣà* since Palestine itself is called «the nearer land» in the Quran [3] (here he is undoubtedly right). To this consideration I would add that the Quran (in Sura 3,90) says with solemn emphasis that it is the temple in Mecca that is *mubārak:* «Verily the first temple that was established for men is that which is in Bakka, as a place blessed and guidance to the universe». However to reject the reference to Jerusalem does not compel us to postulate a reference to the heavens in Sura 17,1.

1 I. H. 265.
2 *E. I.* 505f.
3 Sura 30,1.

One important factor has yet to be considered: When did the *isrā'* take place? Ṭabarī [1], who makes no mention of Jerusalem, puts the ascension in the early part of Muḥammad's prophetic career and makes it the occasion of the opening of his body and the cleansing of all idolatry, doubt, and error from his inwards as though such things could be removed by a surgical operation. The gist of this tradition — a *midrash* on Sura 9,41 — is placed by Ibn Isḥāq [2] in Muḥammād's childhood, so that we can see how readily biographers could tamper with the chronology of hagiology to suit their purpose. So far as I know, Muḥammadan commentators are unanimous in asserting that the *isrā'* took place before the hiĵra, though they differ as to the year. The details are unimportant and the curious can consult them in Ibn Kaṯīr [3]. The older traditionists favour a date about a year before the hiĵra. For our purpose the only significant date is that given by Ismā'īl al-Saddī who says that it took place in the month of Ḏū-l-Qa'da. We shall return to this later. There is an equally significant note in Ibn Isḥāq [4] who says that Islam had spread widely among Qurayš and all the tribes. In that case how could the *isrā'* have taken place before the hiĵra? It is unlikely, and hardly an exaggeration to say impossible, that at a time when according to tradition Muḥammad was being persecuted and his followers unable to remain in Mecca and he himself about to flee to cast himself upon the hospitality of the men of Medina, Islam could be said to have spread widely in Mecca and its environs. Such a statement could be true only of the later years of Muḥammad's life.

It is quite clear from the judicious and reverent way in which Ibn Isḥāq [4] discusses the question as to whether the prophet's journey was actual and physical or spiritual and equally real that doubt reigned on the subject in his day and that the faithful were free to hold their own view on the subject.

1 *History*, I, 1157f.
2 105.
3 *Op. cit.*, III, 108f.
4 P. 263.

We have seen that all sorts of discrepancies in time and place, means of ascension and so on, beset the traditions in Muslim literature as it developed. It is refreshing to confront the extravagances of later generations with the persistent refusal of Muḥammad to perform a miracle or to claim to be anything but an apostle from God. Therefore we are driven to look for the explanation and origin of these stories in the only trustworthy source for this period, the Quran itself. There we find nothing miraculous. God caused his servant to go by night to the further mosque. Orientalists have slavishly followed Muslim commentators in supposing that Jerusalem or heaven itself housed this place of worship without looking for a historic and credible site for it. Two German arabists, Wűstenfeld and Wellhausen, have actually edited or 'translated' texts in which the *masĝid al-aqṣà* is mentioned. As the the text on which Wellhausen worked, the *Magāzī* of al-Wāqidī (130-201), comes first in time, we will quote it first: It runs [1]:

The apostle came to al-Ŷiʿrāna on Thursday the 5th of Ḏū-l-Qaʿda [of the year 8] and stayed there 13 days, leaving for Medina on Wednesday the 18th at night. He put on the *iḥrām* from the further place of worship to the bottom of the wadi on the further bank. It was the apostle's place of prayer while he was in al-Ŷiʿrāna. As to this nearer place of worship a man of Qurayš built it and appropriated (or 'made') that garden which was beside it. The apostle did not cross the wadi except as a pilgrim. He continued crying 'Labbayka' until he kissed the stone. Others say that when he saw the temple he ceased to make the pilgrim's call. When he arrived he made his camel kneel at the gate of the Banū Šayba and went in and circumambulated three times, trotting from stone to stone. Then

[1] The text is to be found in the British Museum MS. Or. 1617, fol. 215 b. A young colleague of mine, Mr. J. M. B. Jones, is preparing an edition of the MS. for publication. Wellhausen's 'verkurzte' translation, *Muḥammad in Medina*, 380, makes no mention whatever of the *masĝid al-aqṣà* nor of the garden hard by, and so no reader could suspect that this invaluable testimony to the site of this place of worship existed. In view of its enormous importance this omission is hard to forgive.

he came out and went round between al-Ṣafā and al-Marwa on his camel until when he reached al-Marwa on the seventh round he shaved his head near al-Marwa. Abū Hind the slave of the Banū Bayāḍa, or Jurāš b. Umayya shaved him. He did not bring any sacrificial victim from that place. Then the apostle went to al-Ŷiʿrāna the same night and was as one stopping the night there.

وانتهى رسول الله صلّعم إلى الجعرانة ليلة الخميس لخمس ليال خلون من ذي القعدة ، فأقام بالجعرانة ثلاث عشرة ، فلما أراد الانصراف إلى المدينة خرج من الجعرانة ليلة الأربعاء لاثنتي عشرة بقيت من ذي القعدة ليلاً . فأحرم من المسجد الأقصى إلى بُعَيْر الوادي بالعدوة القصوى ، وكان مصلّى رسول الله صلّعم إذا كان بالجعرانة . فاما هذا المسجد الأدنى ، فبناه رجل من قريش واتخذ ذلك الحائط عنده ، ولم يَجُزْ رسول الله صلّعم الوادي إلا مُحرمًا ، فلم يزل يلبّي حتى استلم الركن . ويقال لما نظر إلى البيت قطع التلبية ، فلما أتى أناخ راحلته على باب بني شيبة ، ودخل وطاف ثلاثة أشواط يرمل من الحجر إلى الحجر . ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة على راحلته ، حتى إذا انتهى إلى المروة في الطواف السابع حلق رأسه عند المروة ، حلقه أبو هند عبد بني بياضة ، ويقال حلقه خُراش بن أميّة ، ولم يَسُقْ رسولُ الله صلّعم منها هَدْياً . ثم انصرف رسول الله صلّعم إلى الجعرانة من ليلته ، فكان كبائت بها ، فلما رجع إلى الجعرانة خرج يوم الخميس فسلك في وادي الجعرانة ، وسلك معه حتى خرج على سرف ، ثم أخذ الطريق حتى انتهى إلى مر الظهران .

The next writer to refer to the *masîid al-aqṣà* was Abū-l-Walīd Aḥmad b. Muḥammad al-Azraqī (d. 212 or 217 or 219) whose collection of material was edited by

his grandson Abū-l-Walīd Muḥammad b. ᶜAbd Allāh [1]. He says [2]:

a) My grandfather told me on the authority of al-Zanŷī from Ibn Ŷurayŷ who said that Ziyād told him that Muḥammad b. Ṭāriq told him that he went on the little pilgrimage with Muŷāhid from al-Ŷiᶜrāna and donned the pilgrim garb on the farther side of the wadi where the boundary stone is. He added: «From here the prophet went as a pilgrim. I know the first man who made this place of worship on the hill. A man of Qurayš (he named him to me) built it. He bought some property near it which contained some palms and built this place of worship». Ibn Ŷurayŷ said: «I met Muḥammad b. Tāriq and asked him (about it) and he said: 'I met Muŷāhid in al-Ŷiᶜrāna and he told me that the *masŷid al-aqṣà* which is beyond the wadi on the further bank was the prophet's place of prayer while he was in al-Ŷiᶜrāna'. He went on: As for this nearer place of worship a man of Qurayš built it and made that garden».

b) My grandfather told me from ᶜAbd al-Maŷīd from Ibn Ŷurayŷ from Muzāḥim b. Abū-l-Muzāḥim from ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd Allāh from Majraš al-Kalbī that the prophet went out by night from al-Ŷiᶜrāna in the evening to perform the little pilgrimage. He entered Mecca by night, concluded his *ᶜumra*, and came out under cover of darkness the same night. In the morning he was in al-Ŷiᶜrāna as though he had spent the night there until, when the sun declined, he went out from al-Ŷiᶜrāna in the valley of Sarif [3] until he joined the Medina road in Sarif. Majraš added: «For this reason his *ᶜumra* was not known to most people».

a) حدثنا أبو الوليد قال: حدثني جدي عن الزنجي عن ابي جريج قال: أخبرني زياد أن محمد بن طارق أخبره انه اعتمر مع مجاهد

[1] Brockelmann *G.* I, 137 and *S.* I, 209. Wüstenfeld's edition of the *Ajbār Makka*, Leipzig 1858, has long been out of print, and I have used the edition of Rušdī al-Ṣāliḥ, Mecca 1352, which contains some valuable topographical and general notes.

[2] *Op. cit.*, II, 167.

[3] The Meccan editor states that this valley is now called al-Nuwāriyya, and that it lies between al-Tanᶜīm and Wādī Fāṭima.

من الجعرانة فاحرم من وراء الوادي حيث الحجارة المنصوبة . قال: من هاهنا احرم النبي صلعم وانى لأعرف اول من اتخذ هذا المسجد على اكمة بناه رجل من قريش سماه واشترى مالا عنده نخلا فبنى هذا المسجد . قال ابن جريج: فلقيت انا محمد بن طارق فسالته فقال: اتفقت انا ومجاهد بالجعرانة فاخبرني ان المسجد الاقصى الذي من وراء الوادي بالعدوة القصوى مصلى النبي صلّعم ما كان بالجعرانة . قال: فاما هذا المسجد الادنى فانما بناه رجل من قريش واتخذ ذلك الحائط.

b) حدثنا ابو الوليد قال: حدثني جدي عن عبد المجيد عن ابن جريج عن مزاحم عن ابي مزاحم عن عبد العزيز بن عبد الله عن مخرش الكلبي ان النبي صلّعم خرج ليلا من الجعرانة حين المساء معتمرا فدخل مكة ليلا فقضى عمرته ثم خرج من تحت ليلته فاصبح بالجعرانة كبائت حتى اذا زالت الشمس خرج من الجعرانة في بطن سرف حتى جامع الطريق طريق المدينة بسرف . قال مخرش: فلذلك خفيت عمرته على كثير من الناس. (II, 167-8)

Thus the halo of mystery with which second century writers began to adorn the *masŷid al-aqṣà* is seen to be an invention of minds eager to find the supernatural where a perfectly natural event had occurred. There were at al-Ŷiʿrāna two places of worship, one known as the nearer and the other as the farther off. Taking into consideration the comparative unimportance of the prophet's sojourn there, against the background of his extraordinarily active life, it is remarkable that the details of that sojourn should be so recorded that they can be seen to agree both with the verse of the Quran on which the legend rests and with the historical kernel of Muslim tradition. Thus: *a)* we have the explicit statement that the prophet visited the place of prayer at al-Ŷiʿrāna by night; *b)* we know that it lay within

the sacred territory and therefore was fitly described as 'blessed' in Sura 17. Commentators, both eastern and western, have taken المسجد الأقصى to refer to the *masĵid al-aqṣà*, but it could with equal propriety refer to the *masĵid al-ḥaram:* in either case it would apply to the whole of the *ḥaram*, for Muslim writers are unanimous in asserting that the whole of the *ḥaram* is a *masĵid*; *c)* the nocturnal visit during Ḏū-l-Qaʿda is confirmed by one ancient witness whose evidence, like that provided by al-Ĵiʿrāna itself, has been ignored by all later writers; *d)* one authority connects the *miʿrāĵ* with a house belonging to a man of Qurayš; *e)* we have seen that the *isrā'* could not have taken place before the hiĵra, if Ibn Isḥāq is right in saying that by that time Islam had spread in all directions; and lastly *f)* the editors of the Quran by marking Sura 17 as Meccan were perfectly right. It *is* Meccan, but it does not belong to the period before the hiĵra, but to Muḥammad's temporary sojourn within the sacred limits of Mecca [1]. Here the term *Makkiyya* has a geographical and not a chronological significance [2].

From these two early sources we learn exactly where this unnecessarily mysterious *masĵid al-aqṣà* was. Al-Ĵiʿrāna, the Meccan editor says [3] is on te Iraqi pilgrim road 15 kilometres distant from Mecca [4]. There is a mosque there still and an ancient well. Yāqūt [5] notes that it has a well; that the prophet divided the proceeds of the campaign against the Hawāzin there; that he performed the little pilgrimage from that place; and that he had a mosque there. Ibn Isḥāq [6] refers to the prophet's *ʿumra* from al-Ĵiʿrāna, but as he is the first writer so far as, and only so far as, I know to have identified the *masĵid al-*

[1] Sura 17 according to Muslim commentators, was revealed at different times. Nöldeke, *G. K.* I. 134f. doubted its unity.

[2] I suspect that other verses in the Quran were composed at this time, but that is not a matter that concerns us here.

[3] I, 120.

[4] The direction is given as north-north-east by Dr. M. Hamdullah, *The Islamic Review*, July 1953, 11.

[5] II, 85.

[6] I. H. 887. Cf. Ṭab, I, 1685.

aqṣà with Jerusalem, naturally he cut out all reference to the mosque of that name at al-Ĵiʿrāna and the prophet's connexion therewith.

Azraqī [1] gives an account of the limits of the sacred area. After recording those on the roads leading to Medina, the Yaman, Ĵidda, Ṭā'if, and ʿIrāq, he says that al-Ĵiʿrāna is in the *šiʿb* of Āl-ʿAbd Allāh b. Ĵālid b. Asīd, 9 miles from the sanctuary. To this the Meccan editor adds an informative note to the effect that the stones marking the *ḥaram* are at a spot called Ṯurayr. In the additional notes [2] he says that these stones are at the top of the road, and that the part of the route that runs by way of Ṯurayr is profane, while the part that runs by way of the *šiʿb* just referred to is sacred.

The only European traveller who has said anything significant about al-Ĵiʿrāna, so far as I have been able to discover, is W. Robertson Smith, who wrote [3]:

Instead of continuing our way along the main valley, our plan was to seek a shorter road through a desert mountain valley called Wady Jiʿràna. We therefore struck into the great pilgrim road, and followed it in the direction of Mecca, till we were close to the mosque and shrine of Maymoon, and not very far from the pillars that mark the border of the Haram or sacred land. In passing along this road we attained a lofty point, from which there was an excellent view of the Mountain of Light and the neighbouring range, but I think that Al Mas had planned our hours so that we should not come too near the Holy Land by full daylight, and the white cupola of Al Meymoon was only just discernible in the thickening twilight. Just as it opened before us on a turn of the road we struck off to the left and ascended a very bare but striking mountain glen, enclosed in walls of granite and floored with a beautiful white gravel. This was Wady Jiʿràna, a path which none of our party had travelled before, and which would

1 II, 105, شرير in the footnote is a printer's error which has escaped notice in the *errata*. The correct form will be found on p. 251 and in Yāqūt *sub voce*.

2 P. 251.

3 *Lectures of William Robertson Smith*, London 1912, 528-9: I owe this reference, which Wellhausen omitted, to Prof. D. W. Thomas.

not have been our road had a Christian been allowed to set foot within the boundaries of the Haram.

Thus far this study has been a purely objective examination of the evidence for the site of the farther place of worship; and we have seen how the language of the Quran and the traditional account of the prophet's actions at al-Ŷiʿrāna agree as to time, place, and circumstance. But a severely objective approach to a verse like the one we have been considering which palpitates with religious fervour can hardly be adequate. Let us look at the historical situation which called forth from Muḥammad this ecstatic burst of praise: 'Glorious is He who made His servant go by night from the sacred mosque to the farther mosque whose surroundings we have blessed!' Muḥammad had entered Mecca in triumph, but in this, the eighth year of the hiŷra, his mission was not entirely accomplished. The polytheists were still at large in Mecca, and though some were undergoing instruction in the rites and duties of Islam, the pilgrimage that year was carried out, as Ibn Isḥāq and others expressly affirm, according to the ancient practices of the heathen Arabs. The Meccan polytheists were still enjoying the uneasy respite which Muḥammad had granted them. Muḥammad had left ʿAttāb b. Asīd in charge of the town, but he would not compromise his position by joining in the religious celebrations of the polytheists, or even condone them by his presence [1]. The following year Abū Bakr was in charge of the pilgrimage and it was not until Muḥammad's life was nearing its end that he went publicly to make his pilgrimage when open polytheism was a thing of the past. But in this year, the eighth

[1] Azraqī I, 120, says that the prophet had not been given (divine) permission (ought we to read *lam yu'ḏin al-nabī* for *lam yu'ḏan lil-nabī?*) to make the pilgrimage that year, because the haŷŷ fell in Dū-l-Qaʿda that year. He says that he had never heard that the prophet put ʿAttāb in charge of the pilgrimage or gave him any orders of any kind about it. Nevertheless ʿAttāb did lead the Muslims who kept apart from the polytheists who were led by Abū Sayyāra al-ʿAdwānī mounted on a one-eyed she ass with a halter of palm rope. The passage reads like an eye witness's account.

of the hiĵra, as he was encamped almost within sight of the holy city, he felt moved to make the little pilgrimage unseen by the inhabitants of Mecca in the darkness of the night. At the time only a few of his followers knew that he had left the secular territory of al-Ĵiʿrāna. To him as he returned the whole of the sacred area seemed to be encompassed by God's blessing, and he gave vent to this burst of praise in which he expressed his thankfulness at the successful completion of his religious duty and his happiness at having satisfled his pious desire [1].

Postscript.

Bevan, folowing Ṭabarī [2], associated Suras 81,23 and 53,14f. with this circle of traditions; but is difficult to see any historical ground for postulating such a connexion. Both these suras which are in *saĵʿ* are undoubtedly Meccan of the pre-hiĵra period, whereas the *isrā'*, as we have seen, took place eight years after that event. If there is a connexion there is so far as I know no evidence to provide the link; but there is perhaps a hint that this place al-Ĵiʿrāna was hallowed in Muḥammad's eyes by a vision he had seen there. Do the words:

> Near the sidra tree that marks the boundary
> Near it is the garden which affords a refuge

refer to the garden which the Qurayšite had made adjoining his place of worship? If so, and the 'limit' is the spot where stand the boundary stones of the ḥaram to this day, then one of Muḥammad's Meccan disciples presumably placed his small country estate at his disposal in his days of trial in Mecca before

[1] There is no reason to interpret the words 'That We might show him some of our signs' in reference to a miraculous event. The showing and the giving of signs is a constant theme of the Quran as the Concordance will show.

[2] *Tafsīr*, xxvii, 28.

the hiŷra, and that place with its garden, by reason of his previous vision or visions there, became for ever blessed in his sight; and from that place he went on his night journey to and from the Kaʿba. But this is no more than a conjecture.

ALFRED GUILLAUME.

LAS LADERAS DEL PIRINEO SEGÚN IDRĪSĪ

A Don Gotardo Jedlicka, fiel e inquebrantable amigo.

El erudito historiador francés Dom Augustin Calmet dijo a principios del siglo XVII: «Si, sous Louis XIV, a été prononcée, peut-être, la parole fameuse 'il n'y a pas de Pyrénées', c'est le Moyen-Age que, sans le dire, l'a pratiquement réalisée.» Nada más cierto que esta aseveración del ilustre benedictino.

Tras los años turbulentos de las migraciones germánicas, sólo el último ímpetu de la conquista musulmana traspuso, en el siglo VIII, la cordillera pirenaica. Ésta, hallándose bastante alejada de los nacientes centros de las nuevas organizaciones estatales — al norte, los monarcas carolingios, y, al sur, los Omeyas de Córdoba —, vió nacer una organización política minúscula, salida de los valles, y sus moradores inician con ello una vida comunal propia, que había de influir vigorosamente en la de los lejanos y potentes vecinos. Durante toda la alta Edad Media, aparte su innegable unidad geográfica, la región pirenaica adquiere un carácter muy particular a través de los numerosos pequeños estados que se formaron en ambas laderas: Navarra, Aragón, Sobrarbe y Ribagorza, Urgel, Gascuña, Bigorra, Comminges, Foix, Condado de Toulouse, etc. Su existencia histórica es innegable y su desarrollo histórico posterior nos es conocido; pero, al carecer de una documentación coetánea, poco de cierto sabemos de sus orígenes.

Francisco Codera, en sus *Estudios críticos de historia árabe española,* ha expuesto los contactos que existieron entre al-An-

dalus y el Pirineo de los primeros tiempos de la dominación musulmana en la Península Ibérica. La obra póstuma de Léonce Auzias, *L'Aquitaine Carolingienne: 778-987* (Toulouse - Paris 1938), revela, para la vertiente septentrional, las relaciones que existieron con la monarquía franca. Del particularismo pirenaico, orientado hacia el mundo cristiano-occidental, ha tratado modernamente A. de la Torre, *La Reconquista en el Pirineo*, editado en la publicación colectiva *La Reconquista española y la repoblación del país* (Zaragoza 1951).

El particularismo pirenaico fué captado con mucho acierto por los primeros geógrafos musulmanes que describieron la Península Ibérica y halló, aún en pleno siglo XII, un efímero eco en la gran geografía de Idrīsī que, además, comprende al Pirineo como unidad [1]. A ello contribuyó la visión errónea que tuvo de la parte occidental de esta cordillera, al suponer que alcanzaba el Mediterráneo al sur de Barcelona. Don Félix Hernández ha tratado últimamente de esta región en su estudio, por cierto sumamente interesante, *El Monte y la Provincia «del Puerto»* (Al-Andalus, XVII [1952], p. 319), aunque determinadas conclusiones, sobre todo las referentes a topónimos, no me parecen bastante seguras.

Pero la autoridad que se atribuyó a Idrīsī en materia geográfica hizo que la imagen equivocada del Pirineo oriental se perpetuase entre los musulmanes. Maqqarī, autor de esa inagotable compilación que es el *Nafḥ al-ṭīb* en cuanto a la España musulmana atañe, nos da una prueba evidente al describir la situación general de la Península Ibérica. La forma triangular es admitida por todos — dice el escritor de Tremecén en el si-

[1] Así se comprendía también entre los cristianos, al decir de J. Mª Lacarra, *Gastón de Bearn y Zaragoza*, en *Pirineos* (Revista de estudios pirenaicos), VIII (1952), p. 127.—Ya dimos muchos detalles en nuestro estudio *Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī*, Al-Andalus, XIV [1949], 59, que designamos con la sigla: *Idrīsī, Compostela*, continuando en el uso de las abreviaturas que apuntamos en él. Remito, además, a J. Bosch Vilá, *Los Pirineos según los principales autores árabes de la Edad Media*, en *Pirineos* (Revista de estudios pirenaicos), V (1949), 173. El folleto de 30 pp. de J. Fiter, *Invasió dels alarbs en la Cerdanya y reconquesta d'aquesta comarca per los cristians*, Barcelona 1878, carece de interés, por no disponer de documentación adecuada.

glo XVII — ; pero existen notables discrepancias sobre la posición del tercer ángulo que se sitúa en el noroeste. Unos, como Rāzī e Ibn Ḥayyān, pretenden que está cerca de Narbona; otros le atribuyen una posición diferente. El texto reza [1]: «Dice Ibn Saʿīd: Sobre esta cuestión pregunté a los eruditos, y me informaron que lo referido por al-Šarīf era lo cierto, pues ni Narbona ni Barcelona son ingreso a la tierra de al-Andalus, sino que el ángulo [de la Península Ibérica, supuesta triangular] muere entre Barcelona y Tarragona, en un lugar denominado وادي زنلفاطو [que se corrige por una nota de pie en وادي ربلقاطو = *Rubricatu* = *Llobregat*], y ahí se halla el obstáculo [2] que separa a al-Andalus de la 'tierra grande' (*al-arḍ al-kabīra*) o sea el resto de Europa, en la que se hablan muchas lenguas. En este lugar están los montes Pirineos [*ŷabal al-burt*], la susodicha barrera separatoria, donde se encuentran unas puertas abiertas por un rey griego con hierro, fuego y vinagre [3], pues antes no existía camino alguno por tierra que comunicara a al-Andalus con el resto de Europa».

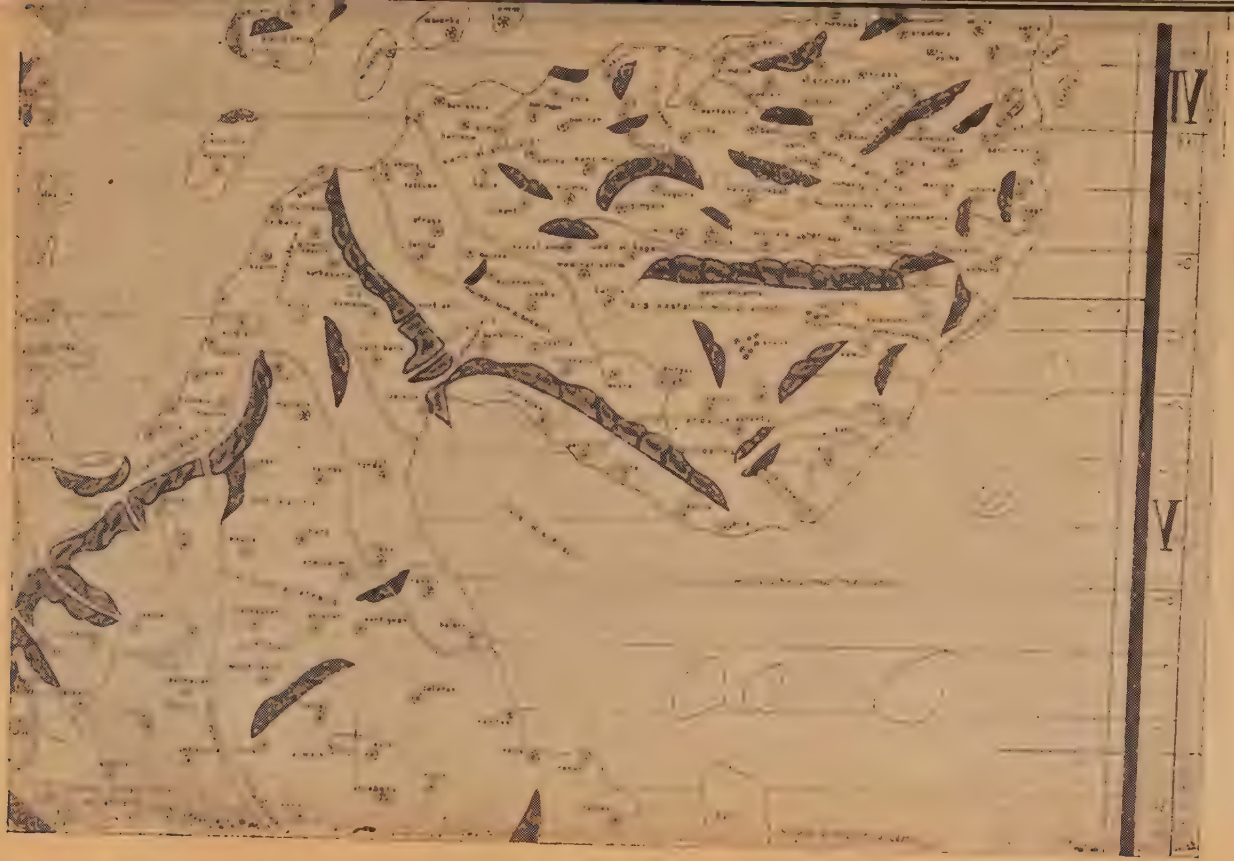
Como consecuencia de la deformación que sufre todo el Occidente en la imagen del mundo trazada por Tolomeo y sus secuaces, los mapas de Idrīsī presentan la cordillera pirenaica en dirección casi norte-sur, en vez de este-oeste (véase la reproducción adjunta, p. 340). Si prescindimos de este error cartográfico, la visión conjunta que tuvo el Šarīf de los Pirineos occidentales es correcta; pero de lo expuesto más arriba se deduce que a pesar de su presunta autoridad, no acertó en la parte oriental, ya que Barcelona quedaba allende la cordillera. Con ello las dos laderas del Pirineo no correspondían a la realidad.

Para comprender las fuentes y los procedimientos empleados por Idrīsī intentaremos aclarar, en la vertiente española, los orígenes de sus conocimientos sobre la Península Ibéri-

1 Maqqarī, *Analectes* (Leyden 1855-60), I, p. 83, línea 1.

2 Considero الجاجز apelativo y no, como Dozy, *Suppl*, I, p. 254, como nombre propio para los Pirineos.

3 En términos generales parecidos se expresa Yāqūt, *Muʿŷam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, I, p. 375 (sigla Yāq.)



Gran Mapa de Idrīsī, reconstruído por K. Miller (climas IV° y V°, secciones 1ª y 2ª).

ca [1], y examinaremos luego los itinerarios marítimos hispano-franceses, para hablar por fin del mediodía de Francia tal como aparece en su obra geográfica.

I. — ORÍGENES DE LOS CONOCIMIENTOS DE IDRĪSĪ SOBRE LA PENÍNSULA IBÉRICA

En otra ocasión intentamos averiguar los orígenes de los conocimientos idrīsíes sobre España, y llegamos a la conclusión de que se trataba de un abigarrado conglomerado de noticias contemporáneas y de anteriores geógrafos musulmanes. Examinemos más de cerca sus datos sobre la ladera meridional del Pirineo.

En la parte occidental, sus indicaciones casan perfectamente con la vía jacobea española que traza el Códice Calixtino; pero, a través de la confusión que surgió por los Pirineos, las indicaciones de este texto no prosiguen allende la cordillera en la obra del Šarīf. Volveremos a tratar de ello más adelante.

Veamos, primero, cuál era su imagen de la parte oriental. A pesar de lo dicho por Maqqarī, que se basaba en las indicaciones de Ibn Saʿīd, Idrīsī no visitó nunca estas regiones de España. Las describe dos veces: primero, en el clima IV°, sección 1ª, al hablar de al-Andalus, y repite luego gran parte de lo dicho en el clima V°, sección 1ª. Cuando inicia el relato sobre España en el clima IV°, sección 1ª, el geógrafo de Palermo da un resumen por regiones, inspirado quizá, muy remotamente, en Rāzī, según se echa de ver aún a través de la *Crónica del Moro Rasis* [2]. Después de tratar de la región de *al-Šarrāt* [3], sigue la de ارنيط, Arnedo, con las ciudades de Calatayud, Daroca, Zaragoza, Huesca y Tudela; viene luego la de los Olivos, o sea la del río Cinca, con las ciudades de Jaca, Lérida, Mequinenza

1 Ampliando o confirmando lo dicho en *Idrīsī, Compostela*, pp. 69 ss.

2 Véase el reciente estudio de E. Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī*, en AL-ANDALUS, XVIII (1953), p. 51.

3 *E. I.*, IV, 334, con bibliografía.

y Fraga; continúa con la de *al-Burtāt*, nombre de los Pirineos, donde se hallan Tortosa, Tarragona y Barcelona, y finalmente habla, hacia poniente, del *iqlīm* de Marmaria con sus fortalezas, que ya se aleja del territorio que queremos considerar ahora y que tan acertadamente fué estudiado por don Félix Hernández [1]. El clima V°, sección 1ª, abarca el norte de España con Portugal; la región de *Ŷillīqiya* (Galicia), que comprende todas las poblaciones hispanas del «camino francés» y los lugares costeros del Cantábrico hasta Bayona; y el país de *al-Haykal*, «el Templo de [Venus]», que es el Pirineo, con *Sūlī* (Sansol [2]), Tudela, Huesca, Jaca y Calahorra. Sigue el país de Gascuña, que nos ocupará más adelante. Sólo con esta breve enumeración, apreciamos ya la incongruencia de la distribución regional de este territorio, que podía caer en el clima IV°, o en el V°, de Idrīsī. Una vez más comprobamos que se trata de una obra sin depurar. Pero veamos unos cuantos pormenores:

ارنيط, *Arnīṭ*, que identificamos ya con Arnedo, denomina una región y no un lugar. ¿Cómo cabe explicar esta incongruencia? Yāqūt (I, p. 224), por una similitud de grafía, confundió este topónimo con اوبيط o ابيط, Oviedo, y no aclara nada [3]: En cuanto a la base etimológica, se trata de *arena* + *etu*, 'arenal', con pérdida dialectal de la primera *e* interconsonántica [4]. En cuanto a la sonorización de la *t* intervocálica, ya la acredita la enfática árabe ط, *ṭ* [5], aunque en un documento de 1040 tenemos *valle de Arnedo*, y también en 1279 existe *Arnedo* al lado de numerosos *Arneto* [6], forma más bien culta. Una vez aclarada la parte fonética, queda por explicar cómo este topó-

[1] F. Hernández Jiménez, *Estudios de geografía histórica española, I: El ribāṭ de Kaškāllu en la provincia de Marmaria*, en Al-Andalus, IV [1936-9], 317.

[2] *Idrīsī, Compostela*, p. 116.

[3] Alemany, X (1920), p. 17; Idrīsī, ed. Dozy, p. 176, línea 1.

[4] V. García de Diego, *Manual de Dialectología Española*, Madrid 1946, p. 20.

[5] Steiger, *Contribución*, p. 155.

[6] *Dicc. Geográfico Histórico de España*, Madrid 1846, secc. II, p. 17; E. Alarcos Llorach, *Apuntes sobre toponimia riojana*, en *Berceo*, V (1950), p. 473; p. 479: *Arnedo*.

nimo pasó a denominar una región en vez de una población. Para ello hay que tener en cuenta que, aparte el Arnedo en la provincia de Logroño, hay otro en la provincia de Burgos, amén de Arnedillo y Baños de Arnedillo, todos en esta misma comarca [1]. Con ello parece plausible que el topónimo, repetido varias veces, se aplicase a la región en la que era corriente tal nombre de lugar.

Si dejamos a un lado aquellas ciudades que hasta por el año 1100 estuvieron en poder de musulmanes, como Tudela, Zaragoza y otras, observaremos la abundancia de nombres de lugar de la comarca riojano-navarra: Nájera y Estella, en el «camino francés» dado por Idrīsī, pero además Arnedo (como región), Sansol, Logroño y Calahorra, éste último registrado ya por Isḥāq ibn al-Ḥunayn [2]. Dijimos que un castellano conocedor del Códice Calixtino informó a Idrīsī [3]; pero cabe la pregunta, ante la abundancia de pormenores locales, de si éste fué un riojano, o quizá dos, o si obedece esta mayor abundancia de nombres al mero hecho de tratarse de una comarca fronteriza cristiano-musulmana. Sin más datos a la vista, es imposible resolver esta cuestión. Dirijámonos ahora a la cuenca inferior del Ebro.

Una vez descrita Calatayud — que pertenecía, como ya vimos, a la región de Arnedo — indica Idrīsī que mediaban 50 millas, distancia que coincide con lo dicho por el moro Rasis [4] hasta Zaragoza. Esta bella y gran ciudad, rodeada de jardines y vergeles, bien defendida por fuertes murallas, está edificada al borde de un gran río denominado Ebro. Procede éste — dice — en parte del país de los cristianos (بلاد الروم)، en parte de los montes de Calatayud, y en parte de las comarcas de Calahorra. Dichos ramales se reúnen encima de Tudela; el río sigue luego a Zaragoza; corre después hacia la fortaleza جبرة، Chiprana [5], y la

1 Madoz, *Dicc. geográfico, hist. estadístico*, vol. II, pp. 580 ss.

2 Editado por A. Codazzi, Roma 1929.

3 *Idrīsī, Compostela*, p. 118.

4 Dozy, *Idrisi*, p. 190, y P. Gayangos, *Apéndice a la Memoria sobre la autenticidad de la crónica del moro Rasis*, Madrid 1852 (sigla: *Rasis*), p. 47, § 19. *Yāqūt*, III, 253, y *Ḥimyarī*, p. 126.

desembocadura del río de los Olivos (Cinca-Segre), y seguidamente va a Tortosa, para, al oeste de esta ciudad, echarse al mar [1]. «Zaragoza es la ciudad blanca, así llamada por la gran limpieza y profusión de cal empleada en sus edificios. Efectivamente, nunca entran serpientes, y, si se llevan de fuera, mueren al instante de entrar en la ciudad». Así reza el texto del geógrafo de Palermo.

La blancura y limpieza de Zaragoza, que parecen ejercer un efecto talismánico sobre las serpientes, fué registrada por numerosos geógrafos musulmanes [2], y tal efecto se extendía a otros animales venenosos, como los escorpiones, al decir de Maqqarī [3], quien añade que en esta excelente ciudad los comestibles no se corrompían durante años. Pero el célebre cosmógrafo Qazwīnī, al hablar de las maravillas del mundo, nos advierte después de ensalzar a Zaragoza: «Comunica Aḥmad b. ʿUmar al-ʿUḏrī, que las serpientes no penetran ni pueden vivir en Zaragoza» [4]. Con la cita de este autor hallamos una nueva fuente de que se valió Idrīsī en su descripción de España, ya que él mismo le cita como uno de los doce escritores que consideraba ejemplares en materia geográfica. ʿUḏrī, autor poco conocido, murió el año 476 h. (1083-4), y escribió según Yāqūt una obra empleada con profusión por Qazwīnī. Parece que éste, siempre en busca de noticias curiosas e inverosímiles, halló en ella tal cantidad, que la cita muy a menudo [5]; así, al hablar de Tortosa, describe también un efecto talismánico ejercido por esta ciudad sobre las moscas, según ʿUḏrī [6]. Este efecto es más frecuente en los textos tratándose de bichos venenosos. El viajero persa Naṣīrī-Jus-

[1] En este caso el error no hallá explicación en el mapa trazado por Idrīsī. Véase la reproducción, p. 340.

[2] *Ḥimyarī*, p. 96.

[3] Maqqarī, I, p. 121.

[4] *Qazwīnī*, II, p. 359.

[5] Amari, *Storia*, III, p. 686, n. 2; J. Heer, *Die historischen und geographischen Quellen in Jaquts geographischem Wörterbuch*, Strassburg 1898, p. 21. — G. Jacob, *Ein arabischer Bericht aus dem 10 Jht. über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn und andere deutsche Städte*, Berlín 1891, dice, al citar a Qazwīnī, que éste indica ante todo a ʿUḏrī como fuente.

[6] *Qazwīnī*, II, p. 365-6.

raw relata cómo una gran piedra, con inscripción ilegible para él, defendía a la ciudad siria de Maʿarrat al-Nuʿmān de los alacranes [1]. Un escorpión talismánico esculpido protegía a la ciudad de Ḥimṣ (Emesa) de alacranes y serpientes. Pasando del mundo musulmán al cristiano, encontramos que por intervención del primer Obispo San Vigilio, en la diócesis de Trento los alacranes no eran venenosos [2]. Los talismanes y esos efectos talismánicos son conceptualmente mucho más antiguos que nuestra era, ya que su base ideológica es pagana. El primero que habló de ellos fué Apolonio de Tiana, el Balīnūs de los árabes, y, en vez de circunscribirse a determinados lugares, tales conocimientos se divulgaron [3]. Volviendo a lo dicho por Idrīsī sobre Zaragoza, vemos que sacó de la obra de ʿUḏrī el dato del efecto talismánico contra las culebras, noticia de tipo folklórico. A través de la autoridad del geógrafo de Palermo, la noticia se propagó y amplió a otros animales venenosos, como atestigua el texto de Maqqarī. Similares datos situados en varias ciudades españolas por ʿUḏrī, que Qazwīnī registró, al no recogerlas Idrīsī, cayeron en olvido entre los autores árabes del Magrib. Comprobamos, otra vez más, cómo de vez en cuando la amena noticia etnográfica despierta el interés del insulso geógrafo erudito de Palermo.

Veamos ahora los itinerarios de todo este territorio, que se repiten en los climas IV°, secc. 1ª, y V°, secc. 1ª, con poca diferencia. Señalaremos primero los pormenores [4].

De Zaragoza a Huesca hay 40 millas (cl. IV°), o 50 millas (cl. V°), distancia que coincide con Rasis (p. 44, § 16); distancia, efectiva 72 kms. [5].

De Huesca a Lérida hay 70 millas (cl. IV° y V°), de hecho

1 *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri-Khosrau*, ed. Ch. Schefer, Paris 1881, p. 34.

2 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. VIII, p. 18: *Skorpion*, y pp. 659 ss.: *Talisman*.

3 M. Steinschneider, *Apollonius v. Tyana (oder Balinus) bei den Arabern*, en *Z. D. M. G.*, 45 (1891), 439; *E. I.*, I, 645.

4 Seguimos los datos de Dozy, *Idrīsī*, y de Saavedra.

5 Véase lo dicho sobre las distancias en *Idrīsī, Compostela*, pp. 77-8.

117 kms. Aquí se interrumpe el itinerario de la vía romana que conducía de Cesaraugusta a Tarraco [1].

En el clima IV° hay una digresión al indicar la distancia de Zaragoza a Tudela (50 millas). Rasis da 14 millas, que es un error, y al-Iṣṭajrī dice que median tres días [2]; de hecho 83 kms.

Unas breves notas caracterizan a Huesca (cl. V°) y Lérida (cl. IV° y V°) como ciudades pequeñas, pero florecientes, y, sin continuar el orden correlativo, el texto del clima IV° salta a Mequinenza y Tortosa. Aquí existe una laguna que suple, por lo menos en parte, la relación del clima V°, al decir que: de Huesca a Mequinenza hay 70 millas (124 kms. reales); y de ésta a Lérida, 50 millas (de hecho 50 kms); de Lérida a Fraga [3], 50 millas (30 kms. reales); de Fraga a Tortosa, 50 millas (de hecho unos 112 kms).

En el clima IV° se dice que de Mequinenza a Tortosa hay 50 millas (unos 100 kms. reales), y de esta última ciudad a Tarragona, también 50 millas, pero 45 millas en el clima V°. Rasis da 50 millas (p. 41, § 31), y en realidad se trata de unos 90 kms.

De nuevo nos hallamos frente a una repetición invariable de 50 millas como distancia, y a la coincidencia con Rasis. ¿Trátase de un caso similar al de Toledo, en que un arriero pudo dar un resumen de la posición de esta ciudad, con distancias invariables? [4]. Parece poco probable, ya que no se indican jornadas de viaje,

[1] Miller, *Itineraria*, 157-8.

[2] Rasis, p. 45, § 17; Iṣṭajrī, p. 46.

[3] Idrīsī tiene la grafía افراغة, con vocal protética ante grupo consonántico inicial. La misma grafía conserva *Ḥimyarī*, n° 20, que aprovechó los datos de nuestro autor. Un ensayo de clasificación de algunas fuentes historiográficas de Ḥimyarī ha intentado J. Bosch Vilá, *Sugerencias acerca de la fuente histórica almohade del «Kitāb al-Rawḍ al-Miʿṭār*, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, IV (1951), p. 426. De Fraga musulmana trata J. Salarrullana, *El reino moro de Afraga y las últimas campañas y muerte del Batallador*, Zaragoza 1909. La cosmografía de Qazwīnī, II, p. 369, trata de فراغة, transcripción árabe sin vocal protética. Después de ponderar la riqueza de la población, habla de los grandes subterráneos que en parte se han conservado hasta la actualidad.

[4] *Idrīsī, Compostela*, p. 77.

sino millas. No es imposible que los datos procedan de al-Rāzī, pero quizá se trata de indicaciones fortuitas.

La noticia más saliente sobre Tortosa [1] es la existencia de unos astilleros, cuya fundación por ʿAbd al-Raḥmān III en el año 333 h = 944-5, queda confirmada por una inscripción [2]. Dista del mar 12 millas (cl. IV°) o 20 millas (cl. V°), unos 40 kms. reales.

De la desembocadura del Ebro hacia occidente, hasta el *Ribāṭ Kaštālī* [3], hay 16 millas. En dirección oriental (cl. IV°) hay por mar 40 millas hasta Tarragona, ciudad antigua habitada, ante todo, por judíos [4]. Los demás datos de Idrīsī dan a conocer su situación fronteriza. Unicamente la indicación de que pocos cristianos residen en ella delata el conocimiento de la reconquista definitiva de esta plaza, acaecida en 1120.

De Tarragona a Barcelona hay 60 millas (cl. IV°) o 50 millas (cl. V°); unos 100 kms. reales. Al decir de Idrīsī, la ciudad condal era residencia de un monarca franco que poseía muchos barcos; pormenores todos ellos, como también unas leves indicaciones sobre el puerto, que nos hacen suponer una información suministrada por un navegante [5]. En cuanto a otras ciudades catalanas, sólo se menciona en la introducción del cl. V°, secc. 1ª, a *Ŷirunda*, Gerona, que ya citó Ibn Jurradāḏbih [6] sin asignarle un lugar determinado entre Barcelona y Carcassonne,

1 El paso del antiguo *Dertusa* (Miller, *Itineraria*, 182) al moderno *Tortosa* sólo se explica por la ط, *ṭ*, inicial (cf. Steiger, *Contribución*, p. 156).

2 E. Lévi-Provençal, *Inscripciones arabes d'Espagne*, París, 1931, nº 86; vide. *E. I.*, IV, p. 881.

3 Vid. p. 342 nota 1.

4 No aprecio fuente escrita, como se echa de ver perfectamente en el correspondiente pasaje de *Ḥimyarī*, nº 116, muy bien analizado por E. Lévi-Provençal.

5 Resulta, además, evidente al indicar las distancias por mar de Barcelona a Africa y a Menorca al final del clima IV°, secc. 1ª (cf. Dozy, *Idrīsī*, p. 214). De Barcelona hablamos ya en *Idrīsī, Compostela*, p. 89. El contemporáneo autor anónimo del *Kitāb al-Ŷaʿrāfiyā*, que escribió por el año 1155, conoce Barcelona como ciudad marítima y comercial (cf. A. Seippel, *Rerum Normannicarum Fontes Arabici*, Oslo 1896-1928, pp. 30; ٤٠). Véase más adelante.

6 Alemany IX (1919), p. 112.

ciudad, esta última, situada, según Idrīsī, cuatro días hacia el norte (cl. V°). Pero en los mapas de Idrīsī buscaremos en vano a جرندة, *Ŷirunda*, y en cambio, leemos جزيرة, *ŷazīra*, isla, en el lugar que corresponde a Gerona. En su extenso estudio geográfico, ya Miller, *Mappae*, II, pp. 106, 133, advirtió la confusión del nombre (véase la reproducción adjunta, p. 340). Ahora bien: el mismo error se halla en el mapa del Mediterráneo levantado por Ibn Ḥawqal, autor del «Atlas Islámico», cuya obra perseguía, además, fines ante todo prácticos. A través de este error, llegamos a la evidencia de que Idrīsī no sólo copió o adaptó el *texto* de Ibn Ḥawqal cuando éste le merecía crédito — así, en la cuenca del Volga inferior o en algunos itinerarios de al-Andalus — , sino que además se valió de sus *mapas* [1]. La imagen del Mediterráneo del «Atlas Islámico» fué refundida e incorporada por el geógrafo de Palermo a su visión del mundo; afirmación que queda patente en el dibujo poco claro que Idrīsī ha conservado de los territorios que acabamos de estudiar. En cuanto a Gerona, vemos que en el texto suministró el nombre de Ibn Jurradāḏbih, mientras que en el mapa procedía de la carta del Mediterráneo trazada por Ibn Ḥawqal. Por este detalle comprobamos hasta qué punto texto y mapa de Idrīsī carecían de unidad. Por lo demás, Gerona pertenece, según el geógrafo de Palermo, al *bilād Gaškūnya*, Gascuña, mientras qne Barcelona, en el clima IV°, pertenece a la provincia *al-Burtāt*, si bien en el clima V° y en los mapas es una ciudad de Gascuña. Ya insistimos en la visión errónea de los Pirineos orientales de Idrīsī, al creer que Barcelona se halla allende la cordillera [2]; pero esta confusión se hace aún mucho mayor en la *Tuḥfat al-mulūk* de Aḥmad b. ʿAlī Maḥallī que escribía en el siglo X de la héjira (XVI de J. C.), basado en indicaciones del Šarīf y otros [3].

Resumamos la visión de la ladera pirenaica meridional que adquirió Idrīsī en Palermo. Apuntamos ya la exactitud de sus

[1] Véase el mapa de Ibn Ḥawqal incluído en la nueva edición hecha por J. H. Kramers, *B. G. A.*, II, p. ٦٦.

[2] *Idrīsī, Compostela*, p. 90. Véase más adelante.

[3] E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924, pp. 147 ss.

nociones sobre la parte atlántica de esta cordillera, y su conocimiento del paso de Bayona, corroborado por otros datos [1]. En cuanto al camino de Compostela, establecimos la dependencia del Código Calixtino, pero podemos añadir que uno de los informadores interrogados por Idrīsī fué, probablemente, oriundo de la Rioja.

La cuenca inferior del Ebro nos la presenta, en conjunto, como aún bajo el dominio musulmán. Aunque de hecho los cristianos habían ocupado Tudela en 1114-5, Zaragoza en 1118, Huesca en 1096, Tortosa, Mequinenza, Lérida y Fraga antes de 1150, en la geografía de Idrīsī esta comarca — que él, además, no había visitado personalmente —, aparece como tierra islámica. Los datos fueron tomados de varias fuentes árabes que ingresaron en el fichero de toda la obra: algunos pormenores salieron de Rāzī; quizá alguna noticia suelta de los autores del «Atlas Islámico» (Ibn Ḥawqal o Iṣṭajrī); y finalmente el fragmento etnográfico sobre Zaragoza procede de ʿUḏrī, aparte la posibilidad de alguna información verbal de segunda o tercera mano, ya que lo dicho por el Šarīf carece de uniformidad. Si prescindimos del litoral, que merecerá consideración aparte, la mención de Gerona se debe, con seguridad, a una ficha confeccionada a base del texto de Ibn Jurradāḏbih, autoridad muy principal para Idrīsī en materia geográfica. El texto es, por consiguiente, un abigarrado conglomerado muy anacrónico. A lo dicho en la tabla «estratigráfica» [2], en cuanto a la Península Ibérica atañe, hemos de añadir como información histórica directa: Ibn Jurradaḏbih (siglo IX), autor poco competente para al-Andalus; el mapa del Mediterráneo de Ibn Ḥawqal (siglo X), a más del texto; ʿUḏrī (siglo XI), escritor de orientación folklórica, y, entre los informadores coetáneos de Idrīsī, creemos poder vislumbrar, a través de la profusión de datos regionales, a un nativo de la Rioja.

1 E. Lambert, *Les routes des Pyrénees atlantiques et leur emploi au cours des âges*, en *Pirineos*, VII (1951), p. 335, y del mismo, *Les relations entre la France et l'Espagne par les routes des Pyrénées occidentales au Moyen-Age*, en *Mél. offerts à D. Faucher*, I (1948), p. 319; vid. *Idrīsī, Compostela*, p. 96.

2 *Idrīsī, Compostela*, p. 119.

II. — LOS ITINERARIOS MARÍTIMOS HISPANO-FRANCESES

Idrīsī visitó Lisboa, aunque no pasó, al parecer, más hacia el norte. Por consiguiente, conocía el Atlántico y pudo observar la marea del océano. Pero al principio del IV° clima, secc. 1ª, cuando describe la situación general de Marruecos y España, nos narra, con sus motivos, la forma como Alejandro Magno cavó el estrecho de Gibraltar, para separar los dos países que antiguamente estaban unidos, edificando enormes diques que aguantaran el golpe de las aguas. Sigue diciendo el geógrafo de Palermo que él mismo ha visto los restos de estas obras del rey macedonio en la orilla española. El pasaje resulta muy interesante, pues, a través del texto, podemos deducir que Idrīsī recogió una tradición popular local de su época, que le sería referida durante su viaje. Apreciamos, además, su método de incorporarla en el conjunto del relato, amenizado por esta digresión [1].

Al estudiar el litoral atlántico en relación con los caminos a Santiago, comprobamos que Idrīsī no había visitado personalmente dichos parajes; pero, en vista de la imprecisión de la costa cantábrica y, en cambio, de la abundancia de pormenores recogidos sobre el golfo de Vizcaya, llegamos a la conclusión de que un gascón de Bayona le facilitó probablemente muchos datos. La misma irregularidad de noticias se observa en el litoral atlántico de Francia. La aglomeración de pormenores sobre Bretaña hizo suponer a M. Reinaud que Idrīsī había visitado personalmente esta región; pero, prescindiendo de este indicio, carecemos de todo dato biográfico que pudiera referirse a tal viaje del Šarīf [2].

Ya intentamos explicar cómo un navegante galaico-portugués y un gascón nativo de Bayona aportaron sus conocimientos regonales a la geografía general que se redactaba en Palermo. De la misma manera podía haber procedido un marino bre-

[1] *Idrīsī, Compostela*, p. 75; Dozy, *Idrīsī*, pp. 165-6.
[2] *Idrīsī, Compostela*, p. 70; Reinaud, *Aboulfeda*, II, p. 32, n. 1.

tón [1], y estas diversas noticias, algo dispersas, pudieron ser relacionadas y puestas en colación por Idrīsī. Pero el examen detenido de los exiguos datos que éste nos da sobre el litoral atlántico de Francia nos hace suponer que el geógrafo musulmán de Palermo tuvo a la vista un itinerario marino, provisto quizá de un ligero croquis de la costa, ya que así parecen comprobarlo los trazos del mapa que representa la sección 1ª de los climas V° y VI°, particularmente el último, donde queda representada la Bretaña [2].

Sin agotar, en esta ocasión, la interpretación de los pormenores idrīsíes sobre Francia, analizaremos el litoral atlántico desde los Pirineos hasta la península bretona [3]. Partiremos de Bayona, lugar privilegiado en la geografía de Idrīsī y situado en la Gascuña (غشكونية)، país que, según él, ocupaba toda la ladera francesa del Pirineo. A orillas del Atlántico lindaba con el Poitou (بيطو)، en la 1ª sección del V° clima, y éste con la Bretaña (برطانية)، en la primera sección del VI° clima, países todos ellos que, hacia el interior, tocaban con otras regiones de las que nos ocuparemos más adelante [4].

بيونة، Bayonne (Basses Pyrénées). El lugar se llamaba en el

[1] Será preciso pasar del clima V°, secc. 1ª, a otras secciones y climas. Nos valdremos, a más de Jaubert, de las averiguaciones hechas por Hoenerbach (véase *Idrīsī, Compostela*, p. 63), que abreviaremos por H.

[2] Véanse los facsímiles en Miller, *Mappae*, VI, tablas 41 y 51. El análisis de Miller, *Mappae*, II, pp. 135 ss, no es siempre correcto.

[3] Compararemos los datos de Idrīsī con los nombres conservados en cuatro antiguos portulanos: uno anónimo del siglo XIV; el Atlas catalán de 1375; el de Giroldis de 1426, y el de Voltius de 1503; todos ellos editados por A. E. Nordenskiöld, *Periplus, An essay on the early history of charts and sailing-directions*, Stockholm 1897, vol. I, pp. 25-44, que abreviaremos por *Periplus*, indicando, además, de cuál de los portulanos procede el topónimo citado.

[4] Para llegar a las mayores precisiones posibles en los nombres registrados por Idrīsī, nos serviremos de A. Vincent, *Toponymie de la France*, Bruxelles 1937, abreviado V. *Top.*, y del *Dictionnaire topographique départemental*, publicado a partir de 1863, abreviado *Dict. Top. Dep.* Siempre que sea preciso, citaremos el antiguo estudio de M. Devic, *Les villes de la France méridionale au moyen-âge d'après les géographes arabes*, en *Bulletin de la Soc. Languedocienne de Géographie*, 1882, pp. 55 ss., abreviado *Devic.*

siglo VI Lapurdo, nombre vasco que se conservó hasta el siglo XIII; en 980, Santa María Lasburdensis, pero en 1105 Santa María Baionensis; en 1140, civitas de Baiona, y, a partir del siglo XII, Bayona, Baionne, etc. (V. *Top.*; *Dict. Top. Dep.*). A partir del siglo XII se usa el nombre que Idrīsī registra en transcripción árabe. Los cuatro portulanos del *Periplus*, p. 41, registran Baiona de Uascogna, Baona de Gascogna, Baiona de Uascogna, Baiona de Cascoia, para distinguir bien el lugar de Bayona de Galicia (prov. Pontevedra), denominada por ellos Baiona de mior, Baona de minor, Baiona, población no mencionada por Idrīsī, pero descrita puntualmente por Ḥimyarī, nº 61.

De Bayona a Burdeos hay 80 millas (de hecho 175 kms.). بردال، Bordeaux (Gironde). Ḥimyarī, nº 40, registra برذال; Miller, *Itineraria*, 106-7, da Burdegalo, Burdigala; en el siglo IX, Burdegalam, Burdegalim; en 1289, Bordeu (V. *Top.*), y el portulano anónimo del siglo XIV conserva Bordella (*Periplus*, p. 41), forma que corresponde perfectamente a la transcripción árabe. En la posterior literatura cosmográfica musulmana se asocian varias noticias legendarias a este lugar, que Qazwīnī denomina برذيل [1]. La vacilante grafía árabe del grupo final interconsonántico nos demuestra que el sonido vocálico, en plena alteración fonética, aún no había adquirido una pronunciación fija [2].

Burdeos queda a 12 millas del mar (de hecho hay por lo menos unos 40 kms.) y a 40 millas, de hecho 45 kms., está ابلافية، Blaye (Gironde) [3]. La forma árabe es el antiguo Blavia

[1] Qazwīnī, *Kosmographie*, 2 vols., ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1848-9, que abreviaremos por *Qazwīnī*. Aquí se trata del vol. II, pp. 389-390, pasaje analizado por G. Jacob, *Studien in arabischen Geographen*, I, Berlín 1891, p. 23, donde entre otras noticias, queda bien explicado que unos pormenores relatados de lapones y rusos se atribuían a los navegantes que moraban en Burdeos.

[2] El topónimo se deriva, probablemente, de Burdicala, con sonorización de la *c* intervocálica, desarrollo fonético de época gala (véase A. Dauzat, *La toponymie française*, París 1946, p. 94; obra que abreviaremos: Dauzat, *Top.*); la pérdida de la *g* intervocálica en posición débil, se debe al desarrollo lingüístico del francés (véase F. Brunot et Ch. Bruneau, *Précis de grammaire historique de la langue française*, París 1937, p. 65, § 100).

[3] Idrīsī, Jaubert, II, pp. 237-8 da ابلاقية, y Saav., 27 (1889), p. 178,

(Miller, *Itineraria*, 106), con una vocal protética ante un grupo consonántico inicial [1]. Como en 961 se registró Blaviae portum (V. *Top.*), Idrīsī parece conservar una forma recogida de viva voz por persona que tenía dificultades en captar el grupo consonántico en principio de palabra. El poblado está situado a 90 millas de Angoulême (de hecho 110 kms.) y a 15 millas del mar. Ahora parece cambiar el informador, que hasta aquí es fácil fuera el gascón oriundo de Bayona, pues a partir de este punto las distancias se indican por jornadas de navegación (Jaub., II, p. 238).

De Blaye se va a رجالة, La Rochelle (Charante Infér.), lugar marítimo sin importancia, que depende del Poitou. Se llamaba en 961, Rupella; en 1152, reditum Rochellae; en 1251, de domo Ruppelle; en 1292, Larrochel (V. *Top.*). Los portulanos, el anónimo del siglo XIV y el catalán de 1375, dan Rocella (*Periplus*, p. 41). De Blaye a la Rochelle hay una jornada (de hecho unos 150 kms.).

Nuevamente comprobamos discordancia de información, al decirnos Idrīsī que La Rochelle está a 50 millas de St. Jean d'Angely (de hecho 61 kms.) y a una jornada de navegación (de hecho unos 150 kms.) de

بلغير, por بلقير, Beauvoir-sur-Mer (Vendée), identificación de Saavedra, *27* (1889), p. 178, nota 2. Dice Idrīsī en el correspondiente pasaje del clima V°, secc. 1ª (Jaub., II, p. 238; Saav., XVIII, p. 242), que es un lugar situado en la desembocadura del río de Orléans (نهر ارليانس), o sea del Loire; pero en el texto del clima VI°, secc. 1ª, se anota la abundancia de pesca y la situación en el fondo de una bahía de donde salen los barcos que se dirigen a Santiago y a otros puertos vecinos. Hay, además, la grafía بلغير, y en el pequeño mapa idrīsí se registran dos lugares *balqīr* (Miller, *Mappae*, II, p. 136), duplicidad surgida al dibujarse éste posteriormente. Al lado de los nombres

nota 2; *18* (1885), p. 290, ايلاقية, املاقية, grafías todas ellas ligeramente deformadas por la paleografía árabe.

[1] Véase lo dicho en *Idrīsī, Compostela*, pp. 112-3.

medievales: Belveir, Belvearium (Sa.), en 1267 Bellovisa, y en el siglo XIV, port de Beauvez sur mer (V. *Top.*), hallamos — en los portulanos del *Periplus* — en el anónimo del siglo XIV, Belesagiles, y, en el de Voltius, Bellaquas, formas. que explican mejor las consonantes transcritas en árabe. De Balqīr a St. Jean d'Angely hay 50 millas, según el clima V°, secc. 1ª, y 70 millas según el clima VI°, secc. 1ª (Jaub., II, pp. 238, 352), de hecho unos 200 kms., equivocación que sólo se explica como distancia interpretada en los mapas de Idrīsī.

Desde la ciudad de Balqīr hay 70 millas hasta نانيطاس, Nantes (Loire Infér.), situada en el fondo de una bahía y primera ciudad de Bretaña. El nombre ya fué registrado con diferentes variantes en los itinerarios antiguos: Portunamnetu, civitas Namnetu, Namnetes, Namnitum, Namnis (Miller, *Itineraria*, 116-7); en el siglo IX, urbem Namnetum; en el siglo XI, Namnetis civitas; en 1141, in civitate Nannetensi; en 1230, Nauntes y Nonetas, formas estas últimas que corresponden a la transcripción árabe. Después de situar a Rennes (رينس) a 80 millas (106 kms.) de Nantes; de decir que es un centro comercial y que, de continuar 40 millas (66 kms.) a St. Michel (شنت مجيال), se alcanza el extremo opuesto de la península bretona [1], Idrīsī inicia la descripción del litoral de ésta, cuyas escalas pueden seguirse sin dificultad en los portulanos cristianos posteriores. Los mapas y el texto de Idrīsī del clima VI°, secc. 1ª, demuestran a las claras el empleo de un itinerario o de una carta costera cuyos datos se pusieron en consonancia con las demás noticias que se tenían en Palermo de estos países. Si se carecía de indicación directa, los redactores del texto echarían mano de su mapa para deducir determinadas distancias, pues así parece haber sucedido al fijar las 50 millas que separan La Rochelle de St. Jean d'Angely, o las que separan a esta última de Balqīr. En lo sucesivo veremos en algún otro caso cómo se amoldaron las distancias registradas en el texto a las que se podían deducir del mapa. Con todo, de los topónimos atlánticos conservados por Idrīsī sacamos la impresión de que

[1] Idrīsī, Jaubert, II, p. 353 ss.; Miller, *Mappae*, II, p. 136.

eran formas fonéticas de su época, con algún rasgo de transmisión verbal.

Si nos dirigimos al litoral mediterráneo para estudiar los itinerarios marinos hispano-franceses, nos damos cuenta, ante todo, de la visión imperfecta del extremo oriental de los Pirineos. Después de apuntar los escollos que existen en la entrada del puerto de Barcelona, Idrīsī no vuelve a dar ningún detalle de la costa del norte de Cataluña y del Rosellón, regiones que en los portulanos ostentan profusión de nombres (*Periplus*, p. 26). Ante la defectuosa visión de estas comarcas, es evidente que el geógrafo de Palermo, a pesar de que en Sicilia hubiera podido estar a su alcance, no se valió de la información siempre certera de un nativo del país. Si no admitimos una laguna en el manuscrito, el error fundamental queda manifiesto sólo con decir que de Toulouse a Narbona hay 70 millas, siguiendo el litoral (clima V°, secc. 2ª; Jaub., II, p. 240; H., p. 32), hecho que, por lo demás, no se deduce en manera alguna de los mapas, pues Toulouse está, como le corresponde, en el interior del país.

Idrīsī inicia dos veces el trazado de un itinerario costero, primero, en la introducción al Clima V°, sección 2ª, y luego en pleno texto; pero la disparidad de los datos que aduce nos hace sospechar se ha valido de diferentes fuentes, cuyas noticias, a veces contradictorias, ha querido poner de acuerdo. Intentaremos analizar los pormenores que nos ha conservado.

اربونة, Narbone (Aude), ciudad de Provenza (Devic, p. 62). La grafía Arbūna, usada por Idrīsī, procede de anteriores autores musulmanes, quizá de Rāzī, ya que el nombre de origen ligur Narbona, civ. Narbone (Miller, *Itineraria*, 109, 128) se conserva como Narbona en 1148 (V. *Top.*), y existe además la transcripción arábiga نربونة, Narbūna. Por consiguiente, la forma del geógrafo de Palermo no procede del habla de su tiempo, lo que resulta particularmente probable al tener en cuenta la importancia que esta ciudad tenía en la preceptiva geográfica general de la Península Ibérica [1].

1 Maqqarī, I, p. 83, que cita a Ibn Sa'īd, a más de los autores ya nombrados.

A 38 millas (de hecho 27 kms.), con visible error, se situaba بدارس (cl. V°, secc. 1ª), o بزارس (cl. V°, secc. 2ª), Béziers (Hérault). (Devic, p. 58). El nombre deriva del antiguo Beteris y variantes (Miller, *Itineraria,* 128); pero desde el siglo VIII hasta el XII se registraron múltiples formas: así, en 1118, Bederrez; en 1129, Bezer, Bezerez, Bezers; en 1247, Bezes; en 1257, la Crónica Albigense, refiriéndose al año 1202, cita Bedier. Desde últimos del siglo XII, la forma general es Beziers (*Dict. Top. Dep.*). Con todo, vemos que las grafías de Idrīsī tienen sus correspondencias en el siglo XII, por lo que parece probable sea un topónimo recogido en su época. Pero este lugar no formaba parte del itinerario trazado por Idrīsī, ya que de Narbona hay 38 millas (de hecho 99 kms.) hasta

منت بسلير ، o منت بشلير ، Montpellier (Herault), que está situada a 18 millas del mar (efectivamente unos escasos 10 kms.) [1]. En 975, se registró Monspistilla; en 1068, Monspislerius; en 1090, Montpeslier; en los siglos XII y XIII, Monspessulanus, Monspelli, Montpeilah, Montpesteilat, Montpesselat (V. *Top.*); el portulano catalán de 1375 da Monspesler, y el de Giroldis de 1426 Monpollier (*Periplus*, p. 26). El nombre árabe se acerca a la forma conservada en 1090. ¿Se tratará de una transcripción hecha sobre un itinerario poco anterior a Idrīsī?

A 6 millas (de hecho 54 kms.) está سنجلي ، o سنت جلي. Saint-Gilles (Gard), a 12 millas del mar (de hecho poco más de 10 kms.). El lugar se llamaba en 813 Monasterium Sti. Petri, y a partir del siglo XI se denominó por San Egidio, que había sido enterrado en este sitio en 721. En 1256, se denominó Villa Sancti Aegidii; en 1384, Sanctus Aegidius; en 1435, Sainct-Gille, y en 1553, le fort Saint-Gilles (V. *Top.*), formas todas ellas cultas, mientras la transcripción arábiga Sanŷilī revela características vulgares del siglo XII.

A una jornada de Montpellier, cambio que nos hace suponer otro informador, se sitúa cerca del mar en la desembocadura del Ródano ارلس ، Arles (Bouches-du-Rhône), nombre de

[1] Devic, p. 61; H., pp. 28-29; Jaub., II, p. 248.

origen celtoitálico (Dauzat, *Top.*, pp. 182, 186), cuya forma antigua era Arelato (Miller, *Itineraria*, 86); Arelas, en el siglo VI; Arle, en 1205; cieutat d'Arles, en el siglo XIV (V. *Top.*), y estas dos últimas variantes también las dan los portulanos (*Periplus*, p. 26). Quizá la forma de Idrīsī sea ligeramente arcaizante [1].

Sin indicar distancia alguna, Idrīsī menciona افنيون, por افينون, Avignon (Vaucluse), antigua ciudad Avennione (Miller, *Itineraria*, 85); en 441, civitas Avennica; en 451, episcopus Avenionensis; en 907, Avinione, y, en el siglo XI, Avenius, Avinnius. La forma de Idrīsī parece tomada de una fuente árabe que quizá describía el avance musulmán del siglo VIII hacia el Ródano.

De Saint-Gilles sigue el itinerario, y dice que a 25 millas (de hecho a unos 120 kms.) está مشيلية, o مسيلية, Marseille (Bouches-du-Rhône), la vieja Massilia Graecorum (Miller, *Itineraria*, 87-8); en 1086, cenobio Marsiliensi; en el siglo XIV, Marseilha (V. *Top.*), y en los portulanos Marseia, Masela, Marseia y Marseglia (*Periplus*, p. 26). La forma árabe es arcaizante, ya que no tiene disimilación de la doble *s* [2].

A 40 millas (de hecho a 80 kms.) se halla ايرس, Hyères (Var), nombre de lugar derivado del lat. area; en 1096, in terri-

[1] No es imposible que Idrīsī tomase el nombre de un autor musulmán, ya que en el siglo IX Arles era uno de los principales puertos del comercio oriental: véase J. Ebersolt, *Orient et Occident*, 2 vols., Paris et Bruxelles 1928-9, I, p. 56; obra que abreviaremos Ebersolt. Esta ciudad fué, además, el centro del tráfico de los esclavos que procedían del centro de Europa, se reunían en Verdún, y, pasando por Lyon, llegaban a Arles para ser reexpedidos por el Mediterráneo, como lo ha descrito Ch. Verlinden, *L'esclavage dans le monde iberique médiéval*, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XII (1935), p. 403.

[2] El nombre griego Μασσαλία se explica plausiblemente por מזלח, *mazzala*, derivado de la radical semítica נזל, نزل, nombre de lugar מנזל, منزل, que significa 'residencia, establecimiento', con muchos derivados en toponimia española de *Mas-*, *Maz-* inicial, v. gr., *Masanasa*, *Mazaleón* (M. Asín, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid 1940, pp. 118-9); por lo demás, véase J. Mª Millás, *De toponimia púnico-española*, en *Sefarad*, I (1941), p. 319. — Dauzat, *Top.*, p. 25, cita a E. Wahlgren, *Le nom de la ville Marseille*, en *Studier in modern sprakvetenskap*, X, p. 27. Este autor cree que el nombre se formó por analogía con Marcellus, Marcellia.

torio urbis Aurearum; en 1233, in Camino de Areis; en 1243, de Hieras... de Hereys (V. *Top.*, p. 221). Los portulanos dan Erens, y el catalán de 1375, Eres (*Periplus*, p. 26). La forma árabe parece ser una transcripción de la época, quizá de un itinerario marino.

De Hyères hay 35 millas (de hecho 240 kms.) hasta البنغلة o البنقلة [1], Albenga; en el portulano anónimo del siglo XIV, Albengena; en el catalán de 1375, Albengana, y en los dos posteriores, Arbenga (*Periplus*, p. 26).

A 35 millas (de hecho 44 kms.) se halla سغونة, o سفونة, Savona; en los portulanos, Sauona, y en el catalán de 1375, Saona (*Periplus*, p. 26).

A 25 millas (de hecho 48 kms.) se halla جنوة, Génova; en el portulano anónimo del siglo XIV, Zenoua; en el catalán de 1375, Janua, en el de 1426, Zenoa, y en el de 1593, Genoua (*Periplus*, p. 26). Es curioso observar la vacilante transcripción de la inicial africada.

Con los últimos datos a la vista, creo poder afirmar que Idrīsī se sirvió de un itinerario de navegación, pero rectificando la distancia de Hyères a Albenga, ya que ésta resultaba más reducida en su mapa [2]. A esta base firme de sus conocimientos logra acoplar, con más o menos suerte, los datos de aquellas poblaciones que estaban registradas en su fichero. Así lo hace con los nombres del litoral mediterráneo de Francia, que en parte procedían de fuentes musulmanas, y en parte de un informe verbal o escrito de esta comarca.

Si resumimos nuestras averiguaciones sobre la información de los litorales atlántico y mediterráneo de Idrīsī que hemos examinado, llegamos a la conclusión de que, al lado de noticias parciales muy exactas, hay errores bastante considerables, no explicados únicamente por la deformación cartográfica de la imagen del mundo, sino por la falta de unidad de la obra de Idrīsī. La

[1] Jaub., II, p. 249; H., p. 31. Esta misma cita vale para los próximos nombres árabes.

[2] Para Italia, véase la admirable obra de M. Amari y C. Schiaparelli, *L'Italia descrita nel «Libro del Re Ruggero» compilato da Edrisi*, Roma 1883.

precisión de la parte occidental de la cordillera pirenaica, debida probablemente a la justa información de un gascón de Bayona, nos hace ver con mayor claridad la deficiente e incorrecta visión de la región catalana en la parte oriental.

III. — EL MEDIODÍA DE FRANCIA SEGÚN LA GEOGRAFÍA DE IDRĪSĪ

Una vez precisados los litorales atlántico y mediterráneo de Francia, procuraremos interpretar la ladera septentrional del Pirineo en la obra de Idrīsī. En cuanto a división territorial, veamos primeramente lo que para él era la غشكونية, *Gaškūnya*, Gascuña.

En la primera sección del clima V° trata de Barcelona, situada erróneamente allende los Pirineos, a 50 millas de Tarragona (de hecho a 100 kms.) y a cuatro días de Carcassonne (de hecho a más de 300 kms. de distancia). Sigue la enumeración de varias ciudades francesas con sus distancias, y luego dice: «Todo el territorio que acabamos de describir es el país de Gascuña, limitado por los Pirineos (جبل البرتات), y entre sus ciudades citaremos: Gerona [1], Comminges, Toulouse, Carcassonne, Auch, Morlaas, St. Jean y Burdeos, ciudad sita a 12 millas del mar. Confina con los *climas* (*iqlīm* = países) de Provenza, Cahors, Périgueux y Poitou...» [2]. A continuación se extiende en consideraciones harto confusas sobre el país de Périgueux, del que no se vuelve a hablar más y que tampoco aparece en los mapas de Idrīsī. Por consiguiente, resulta una Gascuña que, desde el golfo de Vizcaya, englobando al Rosellón y a Cataluña,

1 Discrepo de la interpretación de Saavedra, XXVII (1889), p. 177, nota 5, que cree ver en جرندة = Gironde. Me parece mucho más verosímil que Idrīsī tomase este nombre de Ibn Jurradāḏbih, como ya lo apunté en p. 347. Así lo supone también Miller, *Mappae*, II, p. 133, que llega, por lo demás, a la misma distribución territorial.

2 Idrīsī, Jaubert, II, pp. 236-7, datos que se amplían, p. 227; Devic, p. 55.

llegaba al Mediterráneo, ocupando toda la supuesta ladera pirenaica y lindando con la Provenza, el Cahorsin y el Poitou. No obstante veremos que, a menudo, una misma ciudad se asigna a un país o a otro. Así, se dice, por ejemplo, en el texto del clima V°, secc. 2ª, que Toulouse pertenece a la Provenza, afirmación que se opone a la cita copiada más arriba.

Consideremos un momento la grafía árabe غشكونية, *Gaškūnya*. En el siglo IX el país se denominaba Vasconia; del siglo X se conserva la grafía Squasconia; una crónica italiana le llama Quasconia, y en 1096 tenemos Guaskonia, forma que corresponde perfectamente a la arábiga, que una vez más nos prueba una información coetánea de Idrīsī.

En lo sucesivo intentaremos situar las diferentes poblaciones, con las distancias dadas por Idrīsī, en el marco geográfico. Partiremos de un punto bastante seguro y bien documentado que es Bayona, final del itinerario marítimo a Santiago y situada a 80 millas (de hecho 175 kms.) de Burdeos. En dos jornadas se llegaba de Pamplona a Bayona [1], y en dos días de marcha (o sea 54 kms.) se llegaba a

شنت جوان, Saint-Jean Pied-de-Port (Basses-Pyr.), lugar que aparece en los itinerarios antiguos como Imo Pyreneo (Miller, *Itineraria*, 171); en 1154, Via Sancti Johannis; en 1253, San Juan del Pie de Puertos; en 1268, St. Johan deu Pe deu Port *(Dict. Top. Dep.)*, y en 1417-8, St. Jehan de Pedes portz (V. *Top.*). Esta ciudad no queda enlazada, a través del Pirineo, con la vía jacobea que pasa por Pamplona. La omisión nos indica que los informadores de Idrīsī eran distintos.

De Bayonne hay 90 millas [2] (de hecho unos 200 kms.) a اوش, Auch (Gers), el antiguo Elimberrum del siglo I; Eliberris del siglo IV, y en 333 Auscius (V. *Top.*), ciudad situada a 20 millas de Elusa, la posterior Eauze (Miller, *Itineraria*, 122), que desde el siglo IV al VIII fué sede de un arzobispo. Después de su ruina a consecuencia de las algaradas musulmanas, éste

[1] *Idrīsī, Compostela*, p. 116.

[2] Indicación conservada en Sa., XVIII (1885), p. 241, que falta en Jaub., II, p. 236.

se trasladó a Auch, que continúa siendo la capital de la archidiócesis. En 1063 se denominaba Auxius, y en 1330, Aux [1].

De esta ciudad hay 70 millas (de hecho más de 200 kms.) hasta St. Jean Pied-de-Port, y de ella hay 65 millas (clima V°, secc. 1ª) u 80 millas (clima V°, secc. 2ª), efectivamente 110 kms., a مرلانس, Morlaas (Basses Pyr.) [2], capital del Béarn hasta el siglo XIII. Se llamaba, en 1080, villa Morlensis; en 1109, Sta. Fides de Morlanis; en 1115, Sta. Fides et Stus. Andreas Morlanensis; en 1123, Vicaria Morlanensis; durante el siglo XII, Morlars; en el siglo XIII, Morlanum, Castellum Mollans, Morlens; y, alrededor de 1400, Froissart la denomina Morlans en Berne *(Dic. Top. Dep.)*. Idrīsī conserva el nombre vulgar de su época.

Esta población está a 80 millas (de hecho 91 kms.) de آش, que corresponde a Auch, con diferente grafía. Saavedra ya vió la dificultad sin encontrar una solución al problema [3].

Si estos lugares son de la parte occidental, veamos ahora en qué forma Idrīsī los enlaza con aquellos de la región oriental. Ya dijimos que a cuatro días de Barcelona (de hecho a más de 300 kms.) se halla قرقشونة, Carcassonne (Aude), ciudad con nombre preindoeuropeo (Dauzat, *Top.*, p. 89), topónimo registrado en la antigüedad Carcassionne, Castellum Carcassone, Carcassonna civitas (Miller, *Itineraria*, 109; V. *Top.*), y posteriormente por los autores musulmanes, de los que Idrīsī pudo tomarlo [4].

[1] Para más detalles, véase F. J. Bourdeau, *Manuel de géographie historique ancienne de la Gascogne et Béarn*, París 1861, I, p. 5, libro que abreviaremos: Bourdeau; J. F. Bladé, *La Vasconie cispyrénéenne sous les rois merovingiens*, en *Bulletin Géogr. Histor. et Descript.*, 1890, p. 250; 1891, p. 368.

[2] Esta identificación no es nueva, como cree H., p. 29, nota 7, pues ya la dan Devic, p. 62, y Saavedra, *27* (1889), p. 177.

[3] Saavedra, *27* (1889), p. 178, nota 1. — Volveremos sobre este lugar.

[4] Devic, p. 59; *Ḥimyarī*, p. 247, pasaje de al-Bakrī. En el recinto amurallado aún se conserva la 'Tour Sarrasine', vestigio de la breve ocupación musulmana. Un estudio comparado de los lugares en que la tradición popular o la arqueología indiquen restos islámicos en el sur de Francia podrían contribuir a la debatida cuestión de las conquistas musulmanas del siglo VIII.

Pasando por los montes, está a 80 millas (de hecho a unos 200 kms.) de قمنجة, St. Bertrand de Comminges (Hte. Garonne). Se llamaba, alrededor de 400, civitas Convenarum; en el siglo VII, Conbanem civitatem, Conbeninsim urbem; en 1063, Convena; y antes de 1319, ad sedem St. Bertrandi confessoris, dyocesis qua dicitur Convenarum, o sea que es sede episcopal [1]. La región se llamaba en 1002 comitato Cominico; en 1184, comté de Commenge, y en 1390, Comminge (V. *Top.*).

Si se continúa el camino por la montaña, se llega a St. Jean Pied-de-Port, después de 60 millas (de hecho unos 160 kms.), y así enlaza el geógrafo de Palermo el Mediterráneo con el Atlántico en la vertiente septentrional de la cordillera pirenaica.

Pero Comminges se comunica con otras poblaciones. De Comminges a Morlaas hay 80 millas (de hecho unos 100 kms.). Y también de Comminges hay dos jornadas (de hecho unos 100 kms.) en dirección sudeste hasta طلوشة, Toulouse (Hte. Garonne), antigua Tolosa (Miller, *Itineraria*, 97), capital del reino visigodo y centro de un condado de vacilante importancia hasta 1271, año en que se unió a la corona de Francia. Fué, además, sede episcopal desde 250 hasta 1317, en que fué elevada a metropolitana. Como ya dijimos, Idrīsī la considera ciudad perteneciente a Gascuña o a la Provenza (véase p. 360). En cuanto a la posición de Toulouse con relación a Comminges, en realidad la primera está situada al noreste; pero el geógrafo de Palermo dedujo la orientación indicada por él de su mapa, diciendo que Tolouse está al sudeste, aseveración explicable al recordar que el error surgía por la deformación de la parte occidental en el mapa de Tolomeo, que aumentaron la inexactitud de la cartografía medieval y la visión muy particular de Idrīsī [2].

[1] Sobre su historia, véase Ch. Higounet, *Le Comté de Comminges de ses origines à son annexion a la couronne*, en *Bibl. Méridionale*, Toulouse 1949, reseñada en *Cuadernos de Historia de España*, XV, (1951), p. 189; Abbé I. Contrasty *Histoire des évêques de Comminges*, Toulouse 1940, y, sobre la influencia en el Pirineo, J. Reglá, *El Valle de Arán en la Edad Media*, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXI (1948), p. 39.

[2] Me refiero a su división particular en climas y secciones, de la que he tratado en *Idrīsī, Compostela*, p. 73.

Si hasta el momento actual no hemos considerado más que lo dicho en los pasajes del clima V°, secc. 1ª, pasemos a la sección 2ª del mismo clima, donde se amplían algunos pormenores [1].

De Toulouse a Carcassonne hay 60 millas (de hecho 93 kms.), si se pasa por las montañas. De Toulouse a Narbonne en el litoral hay 70 millas (de hecho 148 kms.). De Toulouse a Béziers hay 80 millas (de hecho unos 160 kms,). Con la indicación de estas últimas distancias, Idrīsī enlaza Toulouse con el itinerario que sigue la costa mediterránea de Francia.

Estos detalles bien merecen ser explicados, ya que la antigua vía romana de Toulouse a Narbona pasaba por Carcassone [2]. Aquí se distinguen claramente dos caminos: uno conduce a Carcassonne y el otro a Narbona, sin contar con el que lleva directamente a Béziers. Este último pasaba por Castelnaudary y alcanzaba Toulouse sin tocar los demás centros urbanos ni aprovechar la vía romana, ruta que alrededor de 1800 todavía se usaba corrientemente, pero que modernamente ha quedado reducida a un camino rural en algún trayecto [3]. En cuanto a las demás indicaciones, ya hablamos más arriba de la visión confusa que tenía Idrīsī de este territorio, aunque las distancias no sean inexactas [4].

Las indicaciones hechas más arriba ya nos han hecho abandonar la comarca que ocupaba la ladera francesa del Pirineo según Idrīsī; pero, con el objeto de determinar mejor su visión, fijaremos la atención en las poblaciones vecinas mencionadas en la geografía de Palermo.

De Toulouse, según Idrīsī, hay 230 millas (otro manuscrito dice 280 millas [H., p. 33, nota 51], de hecho unos 360 kms.)

1 Idrīsī, Jaubert, II, p. 240, ly H., pp. 32 ss.

2 E. Griffe, *Les voies romaines du pays Narbonais*, en *Annales du Midi, 50* (1938), p. 337. Es vivo deseo mío expresar mi agradecimiento al Chanoine E. Griffe, que me ha facilitado numerosas citas bibliográficas, de mucha utilidad para este estudio.

3 Trata de éste E Griffe, *La razzia sarrazine de 793 en Septimanie*, en *Annales du Midi, 53* (1941), p. 225, particularmente en p. 231.

4 Recordemos lo dicho en *Idrīsī, Compostela*, pp. 77-8.

hasta بوي، Le Puy-en-Velay (Hte. Loire), ciudad importante del país de Clermont, con numerosas viviendas y rodeada de campiñas fértiles (Devic, p. 60). Dice un texto del siglo VI: Sta. Mª de Anicio, ingressus autem Vellavae urbis terminum ad locum quem Anitium vociant; otro del siglo X reza: est civitas famosissima quae ab antiquis Annicium, a modernis Podium Beatae Mariae, nuncupatur; en 1208 se llamaba Poi, forma que coincide con la transcripción árabe; en el siglo XII, Lo Pey, forma dialectal; y en 1537, la cité des Puis en Veley. De todo ello deducimos la importancia de esta localidad en la Edad Media, viejísimo centro de peregrinación, nacido alrededor de una piedra a la cual se atribuían fuerzas curativas — llamada actualmente, «pierre de la fièvre» — y testimonio de una adoración anterior al cristianismo. En este lugar se edificó la notable iglesia románica de influencia oriental, cuyas puertas de madera ostentan todavía hoy inscripciones cúficas [1]. La popularidad de Puy en época de Idrīsī nos la demuestra el solo hecho de que éste mencione dicha población, a pesar de hallarse a distancia tan considerable de Toulouse, con la particularidad de no estar nada descaminada la indicación de las millas. El propio informador del geógrafo de Palermo pudo haber realizado esta peregrinación.

اكلرمنت، Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme), ciudad cuyos alrededores son fértiles y que da el nombre a la comarca. Es la antigua Augustonemetum, Arverna urbs, o Clarus mons castrum in pago Alvernico (Miller, *Itineraria*, 116); en los siglos VII y VIII, se llamaba Arvernis, pero ya aparece Claremonte; en 861-82, Claramontis; en 1097, Arvernie, y en 1131, Arvernorum episcopus Claromonti (V. *Top.*). La forma arábiga del siglo XII, con la *a* protética en grupo consonántico al principio de palabra, nos hace suponer una transmisión verbal [2]. Hay, además, curiosa coincidencia con la última cita latina, ya que en los mapas la comarca se denomina *Albārnya*, Auvergne (Jaub., II, p. 368), cuya capital es Clermont (Miller, *Mappae*, II, p. 135).

[1] Ebersolt, II, p. 90 y nota 2.

[2] Véase p. 346, nota 3 y p. 352, nota 3.

De la ciudad de Puy hay 80 millas (de hecho 128 kms.) hasta بيانة, Vienne (Isère), la antigua Vigenna (Miller, *Itineraria*, 82), ciudad de la Provenza, sita en la ribera oriental del río روذنو, Ródano (Devic, p. 61).

A 30 millas de Vienne (de hecho a 28 kms.) y a 70 millas de Puy (de hecho a 134 kms.), en la orilla occidental del Ródano, está ليون, Lyon (Rhône), la antigua Lugdunum (Miller, *Itineraria*, 81). Según Idrīsī, ambas ciudades eran poco importantes, pero centros de comercio [1]. Entre ellas, hacia el este, se extienden los montes جبل منت جون, *ŷabal munt ŷūn*, mons Jovis, los Alpes (H., pp. 35, 42, 43).

Para enlazar con el itinerario costero ya trazado más arriba bastará decir que ambas ciudades pertenecían a la Provenza, ya que, en la introducción a la sección 2ª del V° clima, después de mencionar a Saint-Gilles, Béziers y Avignon, dice el texto que aún le pertenecen بلنسية, Valence (Drôme), Vienne y Lyon. Todas estas ciudades se citan en su debido orden, subiendo el curso del Ródano, pero no hay indicación de distancias. No parece demasiado atrevido suponer por estos escasos datos que Idrīsī carecía aquí de un informador competente, capaz de suministrarle noticias personales y autorizadas sobre esta antigua vía de comunicaciones europeas, y que sólo tenía noticias indirectas, de segunda mano.

Una vez examinada la parte hacia levante, volvamos a Toulouse, ciudad tan céntrica en el texto de Idrīsī, para dirigirnos hacia poniente.

De Toulouse a Morlaas hay 120 millas (de hecho unos 180 kms.), y a medio camino se halla Auch, indicación justa, que apoya, además, el mapa levantado en la corte normanda de Palermo [2].

1 Como ya dijimos, el tráfico de los esclavos se efectuaba a través de esta ciudad (véase p. 357, nota 1). Ya hacía siglos que existían unas colonias judías de comerciantes en Lyon y en Vienne (Ebersolt, I, pp. 8, 17, 30, 33). Para el itinerario del Ródano, Idrīsī no parece haber consultado a ninguno de estos mercaderes.

2 H., p. 33, nota 52. No coincido con Hoenerbach en suponer que sea for-

De Morlaas, en dirección noroeste — y así resulta del mapa idrīsí —, a 50 millas (de hecho a 145 kms.), y a 60 millas de آش = Auch (de hecho a 73 kms.), se halla اجن، Agen (Lot et Garonne), el antiguo Aginnum (Miller, *Itineraria*, 107), ciudad poco extendida y situada en el قاوروش، Cahorsin [1], comarca que toma nombre de su capital, situada a 60 millas (de hecho 104 kms.) de Agen, o sea, قاورز، o قاورس، Cahors (Lot), la antigua civitas Cadurcorum del siglo VI; Cadurca en el siglo IX; en 1028, Cadurcia; en 1091, Caturiensis episcopus, forma culta; en 1200, Caurcio, y, en el siglo XIII, Caours, Caurs, Caors, formas que corresponden a la grafía árabe. La unidad de Agen y Cahors, establecida por Idrīsī, la patentiza un documento de 1264 al hablar «d'Agenais et de Caersin» (V. *Top.*).

De Cahors a Clermont hay 60 millas (de hecho más de 300 kms.), distancia que se dedujo quizá del mapa idrisí.

De Cahors hay 80 millas (de hecho 140 kms.) hasta la ciudad de برغش، Périgueux (Dordogne), «comarca que toma su nombre de la capital [o sea el Périgord]» al decir de Idrīsī (clima V°, secc. 1ª). Fué, según Estrabón, el país de los Πετροκόριοι o de los Petrocorii de César y Plinio; en el siglo VIII, Petrocors; en el IX, Petrocorium Aquitaniae civitate; en 1153, urbs Petragorica (V. *Top.*); todo formas cultas al lado de Periagoris (Miller, *Itineraria*, 118), más antigua. Sólo a partir del siglo XIV aparecen Pierregoils, Periguhès, Peiregus (V. *Top.*). La transcripción árabe atestigua, al parecer, una forma sin diptongo en el siglo XII, que correspondería a lo dicho por un documento de 1242: «ad partes de Peregoz» (V. *Top.*, p. 112). Una vez más vemos, dentro del siglo XII, la actualidad de las formas fonéticas registradas por el geógrafo de Palermo.

De Périgueux hay 100 millas (de hecho 85 kms.) hasta انقلازمية، o انقلازمة، Angoulême (Charente), ciudad floreciente y bien defendida, con nombre galorromano, que en el siglo VI

zosamente una deducción cartográfica de Idrīsī, ya que la indicación corresponde a la realidad geográfica.

[1] Véase Devic, pp. 56, 58 ss.

era Ecolisma; en una moneda merovingia, Icolisma (Dauzat, *Top.*, p. 146); en 1025-8, Egolismae civitatis y comes Engolismensis (V. *Top*). Esta última forma es precedente bastante exacto de la registrada en el siglo XII por Idrīsī.

De Périgueux a Agen hay 50 millas (de hecho 136 kms.), y de Périguex a Auch, transcrito آش, también 50 millas (de hecho más de 200 kms.), con la particularidad de que el camino a esta última ciudad pasaba por Agen. Pero la confusión aún se hace mayor al ver que Idrīsī considera a *Āš* como lugar perteneciente al Périgord. Quizá pueda explicarse el error por la cartografía; pero cabe una confusión con otro topónimo [1].

De Angoulême o de Périgueux hay 100 millas (de hecho unos 120 kms.) hasta Bordeaux.

Para enlazar con el itinerario atlántico que hemos trazado recordaremos que de Angoulême hay 40 millas (de hecho 65 kms.) hasta شنت جوان من ارض بيطو, San Juan del país de Poitou, Saint Jean d'Angély (Charente-Infér.), que en 1154 se llamaba burgo Angeliacensi ecclesiam sancti Johannis Bapt. El Poitou era en el siglo VI, pagus pictavus; en 878, Pectavus; alrededor de 1100, Peitau; en el siglo XII, Poitou, y en el XIV, Peytow (V. *Top.*); nombres todos que corresponden a la transcripción árabe, la cual insinúa los dos diptongos [2].

Completaremos el cuadro de las diferentes poblaciones mencionadas en estas comarcas por Idrīsī con citar a ليموجس, Limoges (Hte.-Vienne), la Lemodicas del siglo VIII, en 1155 Limoges, que corresponde exactamente a la transcripción árabe, y en 1222 Limotjes (V. *Top.*); ciudad del país llamado انجو, Anjou, el antiguo Andecavo; alrededor de 1100, Anjau; en el siglo XII, Anjo; por el año 1200, Angau, y en el siglo XIII, Anjou, formas que corresponden a la transcripción árabe de Idrīsī.

Pero Limoges ya no queda enlazada de manera precisa y di-

1 Ya aludimos a esta dificultad (p. 361, nota 3), que Saavedra, *27* (1889), p. 178, nota 1, había visto perfectamente. Devic, p 58, no aporta datos nuevos, como tampoco H., p. 33, nota (52).

2 Para más detalles, véase Saavedra, *27* (1889), p. 179, nota 1; Devic, p. 56.

recta con las ciudades nombradas hasta ahora. Sólo dice el texto que está a 60 millas (de hecho unos 150 kms.) de منت لشون, Mont-Luçon, que a su vez se halla a 60 millas (de hecho 90 kms.) de Clermont-Ferrand.

Nuestro análisis, consagrado ante todo a las laderas pirenaicas, no puede extenderse más hacia el norte de Francia. En el clima VI°, sección 2ª, Idrīsī da una descripción en conjunto de este país, con datos que sirvieron de base a Miller para sus reconstrucciones cartográficas [1].

Si examinamos el conjunto de nombres de lugar conservados en la obra de Idrīsī como pertenecientes al territorio que acabamos de estudiar, llegamos a dos resultados generales.

1° Todos los topónimos conservados tienen forma medieval, y en su gran mayoría son coetáneos de Idrīsī, mientras que en otras regiones, v. gr., en los Balcanes, se conservan nombres con rasgos antiguos [2]. Este solo hecho prueba, una vez más, la innegable actualidad de la obra de Idrīsī en pleno siglo XII.

2° La información geográfica sobre los países que aquí nos ocupan es muy dispar y no ofrece la uniformidad que presenta, v. gr., la descripción de Sicilia. Al lado de minuciosas precisiones sobre Bayona o la península bretona, hallamos información defectuosa, v. gr., para la ruta que desde tiempos muy antiguos seguía el curso del Ródano, pues no se indican las distancias de una población a otra, o, si se precisan, como en el caso de Vienne a Lyon, están equivocadas. En este caso, los datos reunidos fueron deficientes; pero la visión que tenía Idrīsī del Pirineo oriental era totalmente errónea.

Para conocer los orígenes de la información que sirvió de base al geógrafo de Palermo, examinaremos, primero, unas cuantas incongruencias o aparentes contradicciones. Ya mencionamos las grafías vacilantes *Āš* y *Awš*, correpondientes a Auch, ciudad que según Idrīsī pertenecía a la Gascuña; pero al final del clima V°, secc. 1ª, dice que *Āš* forma parte del Périgord. A pesar de identificar las transcripciones árabes آش y اوش con Auch,

[1] Jaub., II, pp. 368-9; Miller, *Mappae*, II, pp. 133 ss.
[2] Amari, *Storia*, III, p. 689, nota 1.

creo poder afirmar con seguridad que únicamente *Awš* corresponde a la mencionada ciudad francesa, mientras que *Āš* podría coincidir con otra población. Ante la imposibilidad de hallar un topónimo que le pueda corresponder mejor, e inducidos por la visión cartográfica de Idrīsī, conservamos la identificación arriba indicada. Es, dentro de las soluciones que se presentan, la menos improbable. No obstante, cabe hallar otra mejor y me parece que muestra, además, los límites que el mismo texto de Idrīsī nos marca.

En el mapa de Idrīsī transcrito por Miller (véase la reproducción, p. 340) leemos de manera incontestable que la Gascuña llegaba hasta los bordes del Mediterráneo, error que se explica quizá por una semihomonimia Cataluña-Gascuña, o por una confusión en la transcripción de estos nombres en letras arábigas, a no ser que el ya mencionado mapa de Ibn Ḥawqal llevara a una conclusión similar. En todo caso, teniendo en cuenta la visión equivocada de Idrīsī, el territorio por él denominado Gascuña ocupa toda la ladera pirenaica del Atlántico al Mediterráneo. En el texto que trata del clima V°, secc. 1ª, dice que Toulouse es una ciudad de Gascuña, mientras que en el clima V°, secc. 2ª, cree que lo es de la Provenza. Por lo demás, la posición céntrica de Toulouse se deduce claramente del texto, si bien los datos parecen proceder de dos individuos que le informaron: uno que indicaba las distancias por jornadas de viaje, y otro que las medía por millas. En vista de la situación de soberanía fluctuante en los estados del sur de Francia por los siglos XI a XII, uno de ellos pudo considerar a la ciudad de Toulouse como perteneciente al ducado de Gascuña, y e otro, quizá algo posterior, vió el desarrollo del condado de Toulouse, que llegó a dominar todo el territorio hasta el Ródano inferior e incluso traspasar la corriente del río. Según Idrīsī, las ciudades de Narbona, Béziers, Montpellier, Saint-Gilles, Arles, Avignon, Valence, Vienne y Lyon pertenecían de manera incontestable a برنصة, Provenza [1]. La aparente contradicción de Idrīsī no hace más que acreditar la soberanía

1 Devic, p. 56; Miller, *Mappae*, II, p. 135. La Provenza de Idrīsī corresponde a un Languedoc aumentado.

vacilante en el mediodía de Francia y demostrarnos que mediaban años, quizá decenios, entre las informaciones que iban enriqueciendo el fichero geográfico que sirvió de base para la redacción de la obra. En cuanto a regiones, no nos habla ni del Languedoc ni de Aquitania, pero menciona los condados de Périgord, de Poitou, de Auvergne. Además destaca el Cahorsin, región que no tuvo una marcada independencia política [1].

Si nos fijamos en los pormenores descriptivos de Idrīsī, nos damos cuenta de que predominan las indicaciones de tipo económico. No se detiene en las de tipo religioso. Sin embargo, en Saint Jean-Pied-de-Port menciona una bella y muy frecuentada iglesia, detalle que le pudo suministrar el ya mencionado gascón de Bayona, relacionado con la vía jacobea, y en el litoral atlántico, al hablar de La Rochelle, menciona la posibilidad de llegar a Santiago por mar; tan presente tenía esta peregrinación. Por lo demás, las poblaciones mencionadas son centros de soberanía o cruces de camino, más que sedes eclesiásticas. Los nombres de éstas conservaban también en la escritura latina formas fonéticas arcaizantes. Para explicar los nombres árabes que presentan estas características, señaladas en cada caso, no podemos pensar en documentos del tipo de la supuesta División de Wamba [2], que hubiera podido emplear Idrīsī, ya que no apreciamos analogías tangibles. Estos nombres se usan particularmente en el itinerario que conducía de Narbona, por el litoral mediterráneo, hacia Italia. En un ensayo de interpretación de fuentes aprovechadas por el geógrafo de Palermo, probaremos a dar una interpretación de estos fenómenos.

El litoral atlántico de España y Francia era bastante conocido para Idrīsī por dos informaciones bien distintas, pero ambas contemporáneas, exactas y valiosas. La una procedía del gascón oriundo de Bayona, que le suministró los datos de las vías jaco-

[1] Véase *Histoire et Géographie, Atlas classique Vidal-Lablache*, París s. a., mapa de la p. 24, France du Xe au XIVe siècle; F. W. Putzger, *Historischer Schulatlas* (grosse Ausgabe), Bielefeld u. Leipzig 1942, p. 66-7, Mittel = und Westeuropa zur Zeit der Staufer.

[2] Cf. L. Vázquez de Parga, *La división de Wamba*, Madrid 1943, donde tan sólo en la metrópoli de Narbona coindiden Toulouse y Carcassonne.

beas y del Pirineo occidental; la otra debió de ser una carta costera de la península bretona, cuyos borrosos trazos ha conservado el mapa idrīsí. Los detalles están tan bien conservados que apenas cabe otra solución, y, por lo demás, no es nada improbable que un navegante bretón llegara a Palermo con un dibujo fragmentario de dicho litoral atlántico. Idrīsī y sus colaboradores intentaron unir las dos informaciones, y lo lograron con más o menos acierto, recurriendo al parecer a otro u otros informadores.

Ante la importancia que en la obra árabe se da a Cahors, parece probable que algún informador fuera nativo de esta región o hasta de la misma población. Así se explicarían las correspondencias bastante satisfactorias de distancias en estas comarcas y sus aledaños, a más de hallarse automáticamente explicación razonada para la información deficiente sobre lugares más remotos. Este individuo pudo ser uno de los que informaran sobre Toulouse, y fué muy probablemente contemporáneo de Idrīsī, ya que las formas toponímicas de esta parte de Francia muestran rasgos del habla popular del siglo XII. Los datos de este individuo tenían que encajar en la visión del mundo establecida por Idrīsī.

Aquí, ante la actualidad de las noticias conservadas por el geógrafo de Palermo, será preciso recordar hasta qué punto la división en climas estaba ya desprovista de base científica como proyección solar, y no era más que una división fortuita. En tiempos de Idrīsī, la relación íntima entre cartografía y astronomía — el gran adelanto logrado en Alejandría por Tolomeo y su escuela — estaba olvidada [1]. En un sentido clásico y helénico, Idrīsī ya no era un geógrafo científico. Lo que con todos sus errores fué, es el primer gran geógrafo práctico universal.

En los territorios que aquí nos ocupan, Idrīsī se equivocó totalmente para la parte oriental del Pirineo. Situó a Barcelona en el litoral, siguiendo probablemente una fuente árabe [2]. Añadió unos datos sueltos suministrados por algún marino sobre el

1 E. Honigmann, *Die sieben Klimata...*, Heidelberg 1929, p. 182.

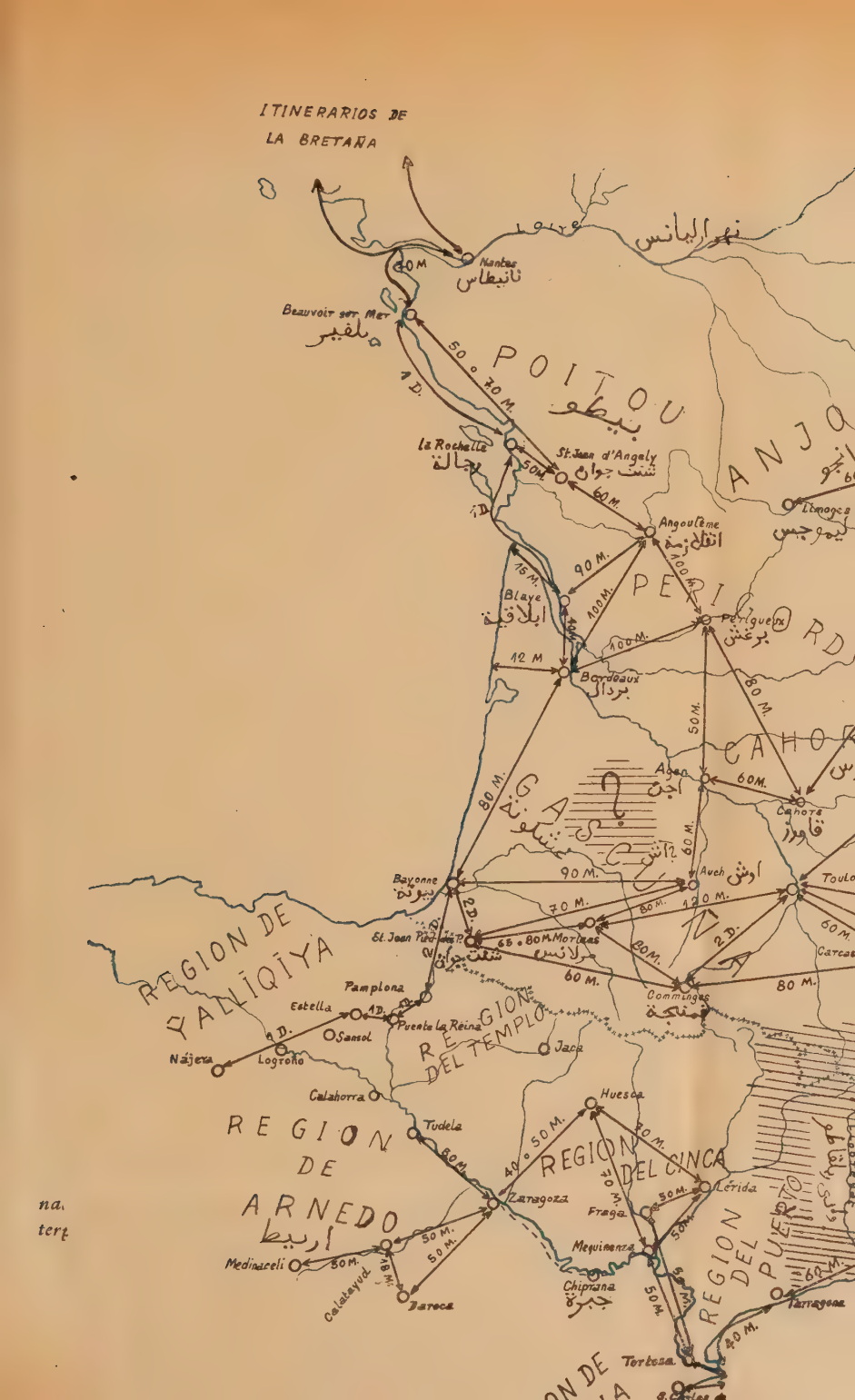
2 Véase p. 347, nota 5. *Ḥimyarī*, nº 42, aprovechó los datos de Idrīsī y los amplió con un anejo histórico.

puerto de Barcelona. Recogió dos nombres de lugar — *Ŷirunda*, Gerona y *Arbūna*, Narbona — de los escritos musulmanes. Calculó con su mapa a la vista, la distancia de Barcelona a Carcassonne en cuatro jornadas de viaje, y es todo lo que nos dice del Rosellón y de Cataluña, situada, además, allendè los Pirineos. Recordemos también que en la ladera española del Pirineo influyó el mapa de Ibn Ḥawqal, escritor del siglo X, poco competente para esta región. Ignoramos las causas que motivaron el conocimiento tan imperfecto de un país relativamente próximo a Palermo [1]. Pudo influir la incertidumbre política, consecuencia del reciente empuje de la Reconquista [2]; pero tengamos también presente que toda la obra de Idrīsī se escribió sin estar terminada y depurada la redacción. Cabe, pues, suponer que ciertas regiones cercanas, cuya investigación prevista como fácil se había dejado para más adelante, no llegaron a estar descritas cuando se concluyó la obra de Idrīsī de manera precipitada, después de la muerte de Roger II.

Desde Narbona parece que Idrīsī tuvo a la vista un itinerario redactado quizá en el siglo X o en el XI, a juzgar por los nombres algo arcaizantes. Supo enlazarlos bastante hábilmente con los datos que le suministraron el individuo de Cahors y algún otro informador coetáneo del mediodía de Francia. Logró unir el conjunto de datos procedentes de textos musulmanes y cristianos a las noticias del litoral italiano, que sacaría de un itinerario náutico, o quizá de una carta costera, antecesora de los portulanos. Si para Cataluña careció totalmente de información, no ocurrió lo mismo con el valle del Ródano. Esbozó, por lo menos, la antiquísima ruta que seguía el valle del río, si bien descuidó apuntar las distancias de una población a la otra. Esas informaciones, obtenidas de los orígenes más diversos, tenían que ajustarse al mapa, o bien, por el contrario, al carecer de datos exactos, Idrīsī se valió de sus cartas para precisar direcciones y distancias. Por esta razón, la obra de Idrīsī tiene un aspecto tan anacrónico y poco uniforme.

1 En el mapa adjunto marcamos esta región.

2 Véase lo dicho en *Idrīsī, Compostela*, p. 71.



ITINERARIOS DE LA BRETAÑA
Loire
نهر اليانس
Nantes
نانيطاس
Beauvoir sur Mer
بلفير
POITOU
بيطو
la Rochelle
رجالة
St. Jean d'Angely
شنت جوان
Angoulême
انقلازمة
Limoges
ليموجس
Blaye
ابلاقية
Périgueux
برغش
Bordeaux
بردال
Agen
اجن
Cahors
قاورز
Auch
اوش
Toulo
Bayonne
بيونة
St. Jean Pied de P.
شنت جوان
Morlaas
مرلانس
Carcas
Pamplona
Estella
Puente la Reina
Sansol
Nájera
Logroño
Calahorra
Jaca
Commingas
قمنجة
Huesca
Tudela
Zaragoza
Fraga
Lérida
Mequinenza
Chiprana
جبرة
Medinaceli
Calatayud
Daroca
Tortosa
Tarragona
REGION DE YALLIQIYA
REGION DE ARNEDO
اربيط
REGION DEL TEMPLO
REGION DEL CINCA
REGION DEL PUERTO

CONCLUSIÓN

Siguiendo la norma indicada en el estudio de las vías jacobeas en Idrīsī, intentaremos reunir, en forma de tabla, las fuentes que concurrieron para la descripción de España y del sur de Francia. A más de las ya mencionadas en AL-ANDALUS, XIV (1949), p. 119, citaremos:

Información histórica directa:	Siglo IX: Ibn Jurradāḏbih. Siglo X: El mapa del Mediterráneo de Ibn Ḥawqal. Siglo XI: Al-ʿUḏrī. Siglo XI: Un itinerario costero del sur de Francia.
Información contemporánea del siglo XII:	Un nativo de la Rioja. Un nativo de Cahors o de Toulouse, y quizá algún otro informador del mediodía de Francia. Un mapa de marear por la costa de Bretaña. Un itinerario marítimo del Mediterráneo, desde el Ródano a Italia. Varios itinerarios terrestres (valle del Ródano).

El presente estudio quiere demostrar hasta qué punto Idrīsī es un geógrafo práctico y ajeno a la erudición helénica, bien enraizado en el siglo XII, e innovador y original en su trabajo. Hay que tener muy en cuenta el ambiente general de su época para comprender el valor científico de su obra, cuyo fundamento ideológico es totalmente distinto del helénico, que formaba la base de la erudición tolomaica. Lo juzgaremos con mayor acierto si le comparamos a su gran contemporáneo Abū Ḥāmid de Granada, folklorista y etnólogo [1]: éste es más popular y ameno, mientras que Idrīsī, aunque con miras científicas muy distintas de las helénicas, es el verdadero erudito universal del siglo XII.

CÉSAR E. DUBLER.

[1] Véase la comparación que hago de los dos autores en *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas (texto árabe, traducción e interpretación)*, Madrid 1953, pp. 164-175.

DEL «CALIFATO» AL «IMPERIO»

LA GRAN CRISIS DEL RÉGIMEN CALIFAL [1]

I. — La crisis del régimen califal y sus causas.

No hay duda de que ʿAlī fracasó en la empresa de extender su califato por las comarcas del territorio islámico; pero su fracaso no fué sólo de él, sino que con él fracasó todo el régimen del califato. Es evidente que aquel nuevo Estado, del que podía esperarse que fuera modelo de un nuevo tipo de gobierno, de política y de organización, no pudo, en fin de cuentas, más que seguir el camino mismo de los Estados que le precedieron. El gobierno iba a basarse, dentro de él igual que dentro de los regímenes anteriores, sobre el favoritismo, la desigualdad

[1] [*N. de la R.*: En este mismo año ha publicado el célebre escritor egipcio Ṭāhā Ḥusayn el segundo volumen de su extensa obra *al-Fitna al-ḳubrà* (*La gran discordia*), con el título *ʿAlī wa-banu-hu* (*ʿAlī y sus hijos*): El Cairo, Dār al-maʿārif, 1953, 312 pp. en 4° (el primer volumen se titula *ʿUṯmān* y es del año 1947). El libro es una nueva muestra del talento de su autor, de su maestría en la prosa árabe y de sus dotes extraordinarias de historiador, de narrador y de psicólogo. Como homenaje al gran escritor, AL-ANDALUS se honra publicando hoy la traducción española de uno de los 58 capítulos de que consta la obra, que merece ser trasladada íntegramente al castellano. Se ha elegido el capítulo XXXIX — titulado en árabe *Niẓām al-jilāfa* (*El régimen del Califato*), pp. 170-181 del libro —, porque, aun aislado, presenta gran interés, ya que trata uno de los más apasionantes problemas de la historia islámica y constituye un lúcido análisis de las causas que produjeron el advenimiento de los Omeyas, que tanto habían de influir en la historia española. La única modificación introducida es la del título.]

y la repartición en clases sociales, según la cual una inmensa mayoría — no de un solo pueblo, sino de muchos — iba a quedar sometida a una pequeña minoría de gentes, que acaso pertenecieran, entre dichos pueblos, a aquél mismo en el que residía la autoridad. Más aún: no sólo fracasaron ʿAlī y el régimen del califato, sino que con ellos fracasó aquella revolución desencadenada en tiempos de ʿUṯmān para conservar al califato islámico — según sostenían los dirigentes — su carácter patriarcal y genuino, y para raer en él toda impureza de favoritismo, frivolidad, tiranía e injusticia.

Los revolucionarios decían levantarse porque ʿUṯmān no seguía una buena política en cuanto a los bienes e intereses comunes, o, en el mejor de los casos, era incapaz de llevarla a cabo: los Banū Umayya se habían impuesto a todos; los gobernadores disponían a su antojo de las provincias y del botín; y el califa derrochaba el Tesoro público en beneficio de sus parientes y allegados, con mengua de las demás gentes. Los amotinados querían, en cambio, hacer que el califato volviera a ser lo mismo que en la época de los dos šayjs [Abū Bakr y ʿUmar]: que imperara la justicia; que se aboliera el favoritismo; y que los fondos públicos fueran a sus legítimos destinatarios, no se emplearan sino en su beneficio y no se tocaran sino para su fin legal. Pero los jefes y caudillos de la revolución habían desaparecido antes de que ésta afincara: Ḥakīm ibn Ŷabala fué asesinado en Basora antes de la batalla del Camello [36 h.]; su colega baṣrī Ḥurqūṣ ibn Zuhayr cayó en al-Nahrawān [38 h.]; Muḥammad ibn Abī Bakr y Kināna ibn Bišr fueron muertos en Egipto; Muḥammad ibn Abī Ḥuḏayfa, en Siria; al-Aštar fué envenenado en el camino de Egipto, y ʿAmmār ibn Yāsir acabó en Ṣiffīn [36 h.]. De estos caudillos de la revolución, unos murieron antes de desencadenarse las guerras contra ʿAlī; otros, durante estas guerras; unos se rebelaron contra su imām y fueron muertos luchando contra él; a otros los mataron Muʿāwiya y sus partidarios, pública o clandestinamente.

Claro es que no todos los que se alzaron contra ʿUṯmān, y lograron sitiarlo y darle muerte, habían desaparecido; pero los que quedaban no eran más que secuaces de estos jefes cuya

muerte acabamos de citar. Lo importante es que los dirigentes de la revolución murieron sin darle cima, y que con su desaparición perdió la revuelta las inteligencias que la regían y gobernaban. Los demás, sintiéndose fracasados, desamparados y abandonados, se entregaron y prefirieron la paz. Las circunstancias a las que quisieron hacer frente con su revolución eran demasiado fuertes para poder acometerlas.

Esta palabra «circunstancias» es, sin embago, equívoca, y necesita alguna aclaración. La primera de dichas circunstancias, y la que exige mayores atención y examen, es la economía.

El régimen del califato, tal como lo moldearon los dos šayjs [Abū Bakr y ʿUmar], era suave y fácil, y se hallaba exento de dificultades. Lo más significativo que de él puede decirse es que no podía perdurar ni mantenerse más que si los musulmanes, en cuyo beneficio se había establecido, creían en él del modo más arraigado y profundo. Esta creencia en dicho régimen exigía, más que nada, una fe impoluta en la religión que lo había fundado; fe asentada en lo más hondo de los corazones, enseñoreada de los repliegues de almas y conciencias, capaz de sacrificar en sus aras las inteligencias de las gentes cuando piensan, sus cuerpos cuando trabajan y sus lenguas cuando hablan; fe que no tolera componendas con nada, de cualquier clase que sea; fe en Dios, quien no admite se le asocien otros dioses ni émulos; fe en la religión, la que no consiente se le apeguen intereses ni pasiones. Ahora bien: esta especie de fe, si tuvo plena realidad en la mayoría de los Compañeros del Profeta, no estaba, en cambio, exenta de ciertas impurezas en los que islamizaron tardíamente, así como en los que el Profeta atrajo con beneficios materiales, y en muchos de aquellos árabes de quienes afirmó Dios [XLIX, 14]: «Los Beduínos dicen: 'Creemos'. Pero contéstales: 'No creéis, sino que decís: Nos hemos convertido al Islam. La fe no ha entrado todavía en vuestros corazones'.»

El Profeta — a quien Dios bendiga y salve — conocía a los hipócritas, los de Medina y los demás. La inspiración se los señalaba y Dios se los descubría, aunque acaso Dios le informó de que a algunos de ellos no los distinguiría, porque su conoci-

miento se lo reservaba sólo Él. Pero, cuando el Profeta murió, se acabaron, o poco menos, los medios de distinguir a los hipócritas. Según dijo el Profeta, los creyentes verdaderos eran como un pelo blanco en un toro negro; una minoría escasa. Nada lo indica mejor que la apostasía de los beduínos después de la muerte del Profeta, y la guerra santa que Abū Bakr y los suyos hubieron de hacer para volverlos a la obediencia, después de las muchas calamidades que sabemos. Y, cuando el Islam rebasó las fronteras de Arabia, y su dominio se extendió por las tierras conquistadas, en tiempos de los dos šayjs y de ᶜUṯmān, aumentó el número de los que se sometieron a dicho dominio sin creer en el Islam ni consagrarse a él, porque el miedo era único móvil de la obediencia que prestaban.

De esta suerte, la conquista fué al mismo tiempo, para el nuevo Estado, fuente de fuerza y de debilidad. Fué para él fuente de fuerza, porque extendió su dominio y alargó su sombra sobre extensas regiones del mundo; pero fué fuente de debilidad, porque se le sometieron muchas gentes que no creían en él, sino que tan sólo lo temían y a quienes espantaba su ataque. Fué para él fuente de fuerza, porque le produjo una cantidad de riqueza material en la que jamás pudo pensar; pero fué fuente de debilidad, porque esa riqueza despertó intereses antes dormidos, y suscitó afanes que estaban acallados. La conquista abrió los ojos de gentes que antes no pensaban más que en la religión; creó necesidades que antes no se conocían ni se usaban; y descubrió a los árabes delicias y comodidades, les aguijó y animó a conseguirlas, les acostumbró a ellas, y acabó, de este modo, por hacerlos suyos, salvo una reducidísima minoría, en la que la religión primaba sobre el mundo y en la que el pensar en Dios apartaba de pensar en riquezas, intereses y necesidades.

Grandísimo esfuerzo costó a ᶜUmar, durante su califato, mantener su política para con los árabes, y este esfuerzo no sólo le afectó a él, sino a los árabes todos, a quienes esa política refrenó con el más estrecho rigor. Les era tan penoso respetar una justicia que era igual para el fuerte y para el débil, como sujetarse a la autoridad que ᶜUmar quería imponerles y a la que se

proponía obligarles. Pero cuando ᶜUmar murió, descansaron. Sonrieron al mundo, y el mundo les sonrió, aunque esta sonrisa había pronto de trocarse en duro ceño y grandes males.

La razón fué que sonreír a la riqueza mueve a querer acrecentarla, y querer acrecentarla abre puertas de codicia que luego no hay quien cierre. Donde se halla la codicia, se halla también su compañera la iniquidad, junto con su otra compañera la rivalidad, y todavía con una tercera acompañante, que es la malquerencia y la lucha por los bienes terrenales. Y donde se hallan estas tres cosas, se halla también la envidia abrasando los corazones de aquellos que no disfrutan las mismas riquezas de que gozan los ricos. Todavía más: donde hay envidia, los envidiosos intentan satisfacerla a costa de los envidiados, y, como éstos pretenden denfenderse, surgen conflictos entre unos y otros.

Todo esto es lo que sucedió en tiempos de ᶜUṯmān; lo que movió a los habitantes de las grandes ciudades a alzarse, primero, contra sus gobernadores, y luego contra su califa, hasta que lo sitiaron y dieron muerte.

ᶜAlī quiso hacer volver a los árabes a una situación parecida a la que tenían en la época de ᶜUmar; pero la época de ᶜUmar estaba concluída y no era posible restaurarla. La riqueza se había apoderado de los corazones de los adinerados, que combatían por ella lo mismo en el ᶜIrāq que en Siria. Aunque ᶜAlī venció en el ᶜIrāq, su victoria, apenas conseguida, fué olvidada, tanto por los vencedores como por los vencidos. Después de la batalla del Camello, los baṣríes se apresuraron a proclamar que eran del partido de ᶜUṯmān; pero esto no quería decir que se limitaran a exteriorizar su amor por ᶜUṯmān y su deseo de vengarle. Quería decir algo más y más amplio, es a saber, que añoraban el régimen que habían conocido y al que se habían habituado — el régimen de la codicia, de la avidez, de la rivalidad por la riqueza, y de la lucha por ella — y que rechazaban el rigor de la vida que ᶜUmar había impuesto a los árabes y que ᶜAlī quería volver a imponerles.

Ibn ᶜAbbās se quejó a ᶜAlī de que los habitantes de Basora, una vez que el califa salió de la ciudad después de la batalla del Camello, habían vuelto a urdir ciertos desórdenes nada gra-

tos a Ibn ᶜAbbās, quien no veía en ellos la sumisión y dócil obediencia que esperaba. Y ᶜAlī le contestó con la siguiente carta, que, de indicar algo, es que el califa sabía perfectamente a qué atenerse con respecto a ellos y que quería mantenerlos èn paz, si había medio de conseguirlo: «He recibido la carta en que me cuentas la actitud que has visto en las gentes de Basora después de salir yo de la ciudad. Viven pendientes de un anhelo que esperan o de un castigo que temen. Tú alienta al esperanzado y deshaz el nudo del miedo en el temeroso, haciéndole justicia y equidad, si Dios quiere».

«Viven pendientes de un anhelo que esperan o de un castigo que temen»: así era la verdad, sin duda alguna. Pero el remedio propuesto por ᶜAlī — dar alas al esperanzado y deshacer el nudo del miedo en el temeroso, haciendo todo esto dentro de los límites de la justicia y de la equidad — no era un remedio afortunado. La justicia puede desatar en el miedoso el nudo del temor, mas no dar alas al esperanzado. No hay mejor prueba que la de que el propio ᶜAbd Allāh ibn ᶜAbbās no logró llevar a cabo la política propugnada por ᶜAlī. No quiso hacer más que dar alas a los ansiosos... y ansió con ellos. Cuando Abū-l-Aswad se quejó de él ante ᶜAlī, y éste le censuró por su conducta, Ibn ᶜAbbās cogió cuanto pudo del tesoro público y se escapó a la Meca, donde vivió de su cuantiosa fortuna. Los habitantes de Basora pensaban pasarse a Muᶜāwiya y levantarse con Ziyād, y lo habrían hecho si ᶜAlī no hubiera apretado más en ellos el nudo del miedo con enviarles a Ŷāriya ibn Qudāma, quien mandó quemar a algunos. Por su parte, los que vencieron con ᶜAlī el día del Camello no eran mejores que los vencidos, ya que, al obtener la victoria, codiciaban los bienes de los baṣrīes, y, cuando ᶜAlī les impidió saquearlos, rezongaban entre dientes, y uno de ellos dijo: «Se nos permite verter su sangre, pero no se nos deja apoderarnos de sus riquezas».

Más tarde, los habitantes de Cufa fueron con ᶜAlī a Ṣiffīn, donde combatieron hasta casi vencer; pero el amor a las riquezas arruinó el esfuerzo de sus nobles y de sus jefes: vino el enarbolar de los Alcoranes y el forzar a ᶜAlī a aceptar el arbitraje.

Desde aquel día se vió que la revolución había fracasado y que ᶜAlī nunca lograría su propósito de reanudar las tradiciones de ᶜUmar. Pero no fué sólo ᶜAlī el que fracasó. Abū Mūsà al-Aš ᶜarī, elegido por los yemeníes como árbitro contra la voluntad de su imām, mostró con la máxima claridad que su opinión era radicalmente contraria a la de quienes lo eligieron, pues él quería que se nombrara califa al excelente hijo del excelente ᶜAbd Allāh ibn ᶜUmar, para restaurar el nombre y la conducta de ᶜUmar, siendo así que los yemeníes no querían ni a ᶜUmar ni a su hijo ni a ninguno que se les pareciera. De no ser así, ¿para qué habían traicionado a ᶜAlī y le habían coaccionado a hacer lo que no quería? También se vió con claridad que los del Ḥiŷāz no eran mejores que los de Basora y Cufa, pues muchos de ellos se filtraron clandestinamente hacia Siria, prefiriendo las directrices mundanas de Muᶜāwiya, hasta el punto de que el emir de Medina, Sahl ibn Ḥunayf, hubo de quejarse a ᶜAlī, quien — como vimos — le consoló de estas deserciones. Y no hay duda de que muchos mecanos imitaban a los tránsfugas medinenses. Más aún: no hay duda de que muchas gentes de las que habitaban las dos ciudades santas, y preferían quedarse en el Ḥiŷāz a emigrar hacia Siria, recibían de Muᶜāwiya dádivas y regalos, sin ver en ello mal ni pensar que era delito.

Es, además, curioso que, al repasar las cartas escritas por ᶜAlī a sus gobernadores en las provincias orientales — cartas que nos ha transmitido al-Balāḏurī —, no encontramos entre todas más que dos en que el califa tributa a dos gobernadores elogios sin restricciones. Antes insertamos el texto de una, que es la dirigida a ᶜUmar ibn Abī Salama cuando dejó el gobierno de al-Baḥrayn. La otra es la enviada a Saᶜd ibn Muᶜawwiḏ al-Ṯaqafī, gobernador de al-Madā'in, en la que le dice: «Repartiste a los musulmanes abundante botín, en obediencia a tu Señor y lealtad para con tu imām, como hace un hombre escrupuloso y austero. Alabo tu decisión, me satisface tu buena conducta y declaro tu rectitud. Dios te perdone. Y la paz.»

El resto de las cartas a los gobernadores contiene reprimendas y regaños, o reproches y amenazas, o exhortaciones y advertencias. Ya dijimos, hablando de Maṣqala ibn Hubayra y de

al-Mundir ibn al-Ŷārūd, cómo ambos tuvieron dificultades con el dinero, y el primero huyó a Siria y el segundo fué preso. Del caso de Ibn ᶜAbbās acabamos de hablar.

Ni siquiera todos los que se mantuvieron apartados de la contienda se vieron libres de esta tacha que afectó, después de la conquista, a los musulmanes, al aumentar su riqueza. Si bien hubo algunos, como Saᶜd ibn Abī Waqqāṣ, ᶜAbd Allāh ibn ᶜUmar y Muḥammad ibn Maslama, que evitaron por motivos piadosos intervenir en la guerra civil; que no tomaron parte en lucha alguna con ninguno de los dos bandos contendientes, y que perduraron fieles a Dios y a su religión en el aislamiento que se habían propuesto, hubo otros cuyo modelo más equilibrado fué al-Mugīra ibn Šuᶜba, quien, después de preferir vivir en paz en al-Ṭayf, sentía que esta paz le ahogaba y se consumía de nostalgia por entrar en acción. Acaso celoso, más que por otra cosa, por ver el éxito alcanzado por ᶜAmr ibn al-ᶜĀṣ, tascaba el freno como un corcel adulto al que no dejan tomar parte en la carrera.

Abū Hurayra, que vivía en Medina, no rehusaba de cuando en cuando aceptar presentes en dinero de Muᶜāwiya. Y al-Mugīra ibn Šuᶜba se puso de parte de Muᶜāwiya cuando éste quedó dueño del campo y los dos šayjs — Saᶜd e Ibn ᶜUmar — conservaron su apacible retiro.

Los habitantes de las dos ciudades santas no querían, en efecto, combatir, después de las calamidades por las que habían pasado. Vivían tranquilos, aceptando la fortuna que se les venía a las manos, cualquiera que fuese su origen, y prestaban juramento de fidelidad al que tuviera el poder y la fuerza. Primero quedaron bajo la obediencia de ᶜAlī. Luego los medinenses juraron a Muᶜāwiya, atemorizados por Busr ibn Artā. En cuanto a los mecanos, accedieron a lo que les pidió Busr, sin miedos ni coacciones, porque Muᶜāwiya había aconsejado a Busr tratarlos bien. Expulsado Busr e instalado entre ellos el general de ᶜAlī, los mecanos juraron a quien juraran los de Cufa, sin esclarecer quién fuese, y los medinenses a quien juraran también los de Cufa, tras de saber que era al-Ḥasan ibn ᶜAlī.

Todo indica, pues, que el imperio de la religión sobre las

almas no tenía ya la misma sólida primacía de que gozara en la época de ʿUmar, y que el imperio del dinero y de la espada ejercía su influjo sobre los corazones y los espíritus. Todo indica que ʿAlī y los que le secundaban en el intento de conservar las normas del Profeta y de los dos šayjs [Abū Bakr y ʿUmar] vivían las últimas jornadas de aquella época en que la religión lo dominaba todo. Podemos afirmar sin vacilaciones que la principal circunstancia que determinó el fracaso de la política de ʿAlī fué la debilitación del imperio de la religión en las almas de los nuevos musulmanes, y el que el imperio de las cosas terrenas se enseñorease de esas almas.

Hasta la época de ʿUmar los árabes sabían muy poco de los demás pueblos. Los comerciantes indígenas, al volver de sus expediciones mercantiles, les traían confusas noticias de persas, bizantinos y abisinios, junto con otras más precisas sobre sirios, egipcios e ʿirāquíes. También los inmigrados — bien traficantes extranjeros que venían con mercaderías, bien esclavos — les procuraban informes de aquellos pueblos; pero estos informes, claros quizá en la mente de los narradores, apenas podían pasar a la imaginación de los árabes sin mezclarse y entreverarse con muchas oscuridades y equívocos, de tal suerte que el conocimiento que los árabes tenían de la vida de dichas naciones más se acercaba a las consejas maravillosas y a las leyendas que a la verdad auténtica y a la exacta realidad. Fué la conquista la que hizo ver a los ejércitos musulmanes muchas de las realidades de esas naciones, y, cuando luego esos ejércitos, junto con los colonos árabes, se instalaron en ellas, pudieron conocerlas de verdad, apreciando en ellas y en sus habitantes aspectos que anteriormente no habían comprobado.

En un principio les produjo no poca sorpresa cuanto vieron y oyeron; pero pronto se habituaron a aquellas cosas y aquellas gentes, y más tarde se pusieron a elegir lo que elegir podían de las costumbres, procederes y modos de vida que habían visto, en cuanto se acomodaba a sus temperamentos, naturalezas y gustos. En un principio su psicología empezó a cambiar lentamente; pero luego este cambio se hizo más rápido y decisivo, conforme se alargaba su estancia en las nuevas tierras. Veían una civiliza-

ción que les deslumbraba; manifestaciones de lujo que les fascinaban; una variedad de comodidades y refinamientos de vida que jamás les habían pasado por las mientes. Las almas de muchos se quedaron prendidas en estas novedades que vieron, y sus espíritus — conscientes o no de ello — desearon participar en algunos aspectos de aquella existencia. Todo ello influyó en su manera de ver las cosas, de juzgarlas y de apreciarlas en relación con el valor de la vida.

Lo primero que les admiró fué la grandeza de aquellos dos imperios, de los cuales a uno — el de Persia — lo derrocaron, y al otro — el de Bizancio — le recortaron las provincias extremas. Los árabes inteligentes y ambiciosos pudieron comparar ese mundo al que se dirigían con el que dejaban detrás, en Medina o en las otras ciudades y desiertos de Arabia. Lo nuevo ajeno se agrandó a sus ojos, mientras lo antiguo propio se empequeñecía. La mayoría se avergonzaban de esta comprobación, que les rumiaba en la conciencia y les encandilaba los corazones. Empezaban a mirar a los ancianos Compañeros del Profeta, que dejaban detrás, con mucha veneración y respeto, sí, pero también con mucha compasión y piedad, pues si los veneraban y respetaban por su posición respecto del Profeta y su veteranía en la religión, al mismo tiempo los compadecían y se apiadaban de ellos, en cuanto representaban una vieja casta cuyos días se habían extinguido o se hallaban a punto de extinguirse. Los que regresaban a Medina, al encontrarse con ᶜUmar, se esforzaban por encontrar bien la conducta del califa y se ingeniaban para que éste no percibiera los detalles y realidades de su nueva actitud. Se acercaban a él fingiendo austeridad, rigidez y dureza de vida, para que quedara contento y confiara en ellos; pero, al hallarse solos o al estar a solas unos con otros, comenzaban a hablar de la muelle vida a que se habían habituado y se enternecían por aquella dura vida que llevaba ᶜUmar, al que profesaban mucho respeto y admiración.

Al llegar el califato de ᶜUṯmān, se les aligeró la carga de tales fingimientos. Como a ᶜUṯmān no le gustaban ni la austeridad ni la vida dura, pudieron mostrar claramente los sentires que antes celaban. En la misma Medina se sutilizó la vida, y e

lujo entró y se aposentó en ella: casas y palacios empezaron a surgir por la ciudad y sus contornos; los mancebos comenzaron a gozar de diversiones que antes no conocían los árabes; e incluso el propio ʿUmar, a pesar de su apacible carácter y de su tendencia a la tranquilidad, se vió obligado a hacer frente a esas importadas corrientes de seducción que amenazaban contagiarse a todos los espíritus.

Los árabes vieron a un grupo de ancianos Compañeros del Profeta y de antiguos y venerables musulmanes atesorar riquezas y aspirar a una vida un tanto muelle, con lo cual ellos también ansiaron lo mismo que sus imāmes y maestros. Por otra parte, la conquista trajo al Ḥiŷāz y a todo el territorio árabe considerable número de esclavos de diversas razas y que habían pertenecido a distintas clases sociales en la antigua vida que llevaron en sus tierras antes de la conquista. Y estos esclavos — hombres y mujeres — no dejaron en las fronteras de Arabia sus caracteres, temperamentos y usos, sino que, como es lógico, los trajeron consigo, y dieron a conocer muchos de ellos, e incitaron hacia muchos de ellos, a sus señores, sin encontrar en éstos resistencia ni repulsa, sino más bien agrado y aceptación, con lo cual se consagraron a las varias actividades que a sus señores placían. Ni este movimiento quedaba limitado a los esclavos traídos a tierras árabes, sino que abarcaba también a los que se establecieron con sus amos en las regiones conquistadas. En suma, todos estos factores produjeron en la psicología árabe una renovación poco menos que completa, alejándola radicalmente de la antigua rudeza de vida.

II. — Motivos del éxito de Muʿāwiya y del fracaso de ʿAlī.

Al morir ʿUṯmān y querer el cuarto califa volver a los árabes al buen camino y que recobraran el modo de vida habitual en los musulmanes por los días del Profeta y de los dos šayjs [Abū Bakr y ʿUmar], se hicieron los remolones y no se hallaron a gusto. Veían un califa antiguo que había de regir una generación nue-

va, a la que quería imponer un gobierno radicalmente opuesto a la vida cómoda y muelle que ella quería llevar. Y, al mismo tiempo, veían otro emir, que vivía en Siria y que se había renovado al compás de esa generación nueva, no sólo en sí mismo y en sus relaciones con los súbditos, sino incluso en que animaba a éstos a renovarse también y en que los ayudaba con este objeto económicamente. No le faltaban para ello cuantos pretextos quiso Dios. Viviendo en un país limítrofe con los bizantinos, se propuso llevar al ánimo de éstos la convicción de que no tenía menos orgullo que ellos, ni era de peor condición, ni menos aficionado a las delicias de la vida, y que los suyos eran como él. Además, por tener que combatir con los bizantinos, había de hacerlo con armas como las suyas; y por tener que combatir a su adversario en el ᶜIrāq, tenía que burlarlo, que hostigarlo, que aislarlo y que separar a las gentes de su causa. Para este fin todos los medios eran, no sólo laudables, sino obligatorios, y no había que vacilar en utilizarlos. Por ello Muᶜāwiya gastaba dinero, se atraía a las gentes y engañaba a quienes se le resistían.

Todas estas circunstancias reunidas eran suficientes para imbuir en el ánimo de ᶜAlī la convicción de que era un extranjero dentro de la época en que vivía y en medio de aquella generación de gentes a quienes quería gobernar; para sugerirle que pretendía una empresa irrealizable. Un primo suyo se separaba de él para vivir en la Meca feliz y sin preocupaciones; sus gobernadores, excepto muy pocos, se apropiaban el dinero de que podían apoderarse; los nobles recibían dádivas de Muᶜāwiya y preparaban en favor de éste el gobierno del ᶜIrāq; la plebe prefería la tranquilidad a la guerra y a los daños y sufrimientos que ésta acarrea... ᶜAlī, entre unos y otros, clamaba sin ser oído y mandaba sin ser obedecido, hasta que perdió la brújula, aburrió a sus gentes (que a su vez se aburrían de él) y llegó a pedir a Dios que le diese mejores súbditos y a éstos peor soberano. Llegó a impacientarse porque no venía el más miserable de aquel pueblo a matarlo, como tenía el presentimiento. «¿Por qué se retrasa ese miserable?», decía. Llegó a esperar la muerte de un momento a otro, y con frecuencia se aplicaba estos versos *[hazaŷ]:*

Cíñete el pecho en busca de la muerte:
no ha de tardar la muerte en encontrarte.
Y no te desazones por la muerte,
si sienta sus reales en tu valle.

Llegó a decir a veces mientras hacía sus abluciones, señalándose barba y frente: «Ésta teñirá a aquélla» [1].

De obedecer a su más íntima conciencia, hubiera relevado a los suyos del juramento de fidelidad que le habían prestado, y habría pasado el resto de sus días en servicio a Dios y aguardando la otra vida. Pero, ay, su alma creía en el derecho y pensaba que desistir de mantenerlo era cobardía y pecado. No era hombre en quien se filtrase la desesperación ni capaz de desertar en la guerra contra su enemigo, cualesquiera que fuesen las circunstancias. Por eso, acosado por la defección y la rebelión de los suyos, llegó a decirles: «Venid conmigo a combatir a los sirios, o si no, iré yo a combatirlos con quien quiera seguirme, sea cual sea su corto número.»

Todas las circunstancias de la nueva vida eran favorables a Muᶜāwiya y adversas para ᶜAlī; pero, no obstante, no lograron debilitar la defensa que de su derecho hacía ᶜAlī, ni alterar un solo día su modo de ser. Todos los días y en todas sus acciones conservó su carácter equilibrado y su recta conducta.

Otra diferencia había entre Muᶜāwiya y ᶜAlī que excitaba a las gentes contra este último y la hacía agruparse en torno a su adversario. Y es que ᶜAlī gobernaba los asuntos de los suyos delante de todos, sin decidir nada por sí, de no ser ante ellos, pues los consultaba en los asuntos graves e importantes y escuchaba su opinión. Así, sus secuaces se le oponían, se le resistían y le obligaban a poner en práctica sus ideas, mientras él seguía aferrado a la suya; todo lo cual les irritaba en contra suya y les envalentonaba con respecto a él. Muᶜāwiya, en cambio, no daba

1 [Recuérdese que ᶜAlī fué asesinado — el 17 ramaḍān 40 h. — por Ibn Mulŷam de un terrible tajo de espada en la frente, desde la cual herida le corría la sangre por el rostro. Dante, *Commedia, Inf.* XXVIII, 32-33, dice: «Dinanzi a me sen va piangendo Alì, / Fesso nel volto dal mento al ciuffetto». — *N. del T.*]

a sus secuaces ni siquiera parte de las atribuciones que otorgaba ᶜAlī a los suyos. No los consultaba, porque sus únicos consejeros eran sus más íntimos privados. Si mandaba algo, los sirios le obedecían sin rechistar y, por tanto, no hay que decir que sin discusión. Además, Muᶜāwiya guardaba todos sus secretos, y no los revelaba sino a aquel de sus privados que le parecía, mientras que todos los negocios de ᶜAlī se ventilaban y decidían en pública asamblea, sin que ocultase a los suyos cosa alguna, cualquiera que fuese su importancia.

ᶜAlī regía un «califato», y Muᶜāwiya gobernaba un «imperio». Pero la época del califato estaba conclusa y el imperio comenzaba a apuntar.

Ṭāhā Ḥusayn.

Traducción del árabe por EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXIII

SUMARIO: *La forteresse almoravide d'Amergo*, por Henri Terrasse. — *Un epitafio musulmán de Jimena (Jaén)*, por Manuel Ocaña Jiménez. — *El supuesto sepulcro de Muʿtamid de Sevilla en Agmāt*, por Emilio García Gómez. — *La mezquita mayor de Almería*, por Leopoldo Torres Balbás. — *Campanas cautivas*, por R.

LA FORTERESSE ALMORAVIDE D'AMERGO *

AMERGO est sans nul doute la plus célèbre des forteresses élevées au Maroc par les Almoravides: elle est mentionnée, plus encore que le Tasghimout [1], par les chroniqueurs arabes. Dès les débuts du Protectorat français, elle a été signalée par les premiers chercheurs et a fait l'objet de deux descriptions sommaires qui furent, en leur temps, fort utiles [2]. Il est bon de

* [*N. de la R.* — En los nombres árabes se emplea la transcripción de esta revista; pero en los nombres beréberes y en los topónimos marroquíes se ha conservado la transcripción del autor.]

1 Sur le Tasghimout, cf. H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*, pp. 377-391, et Ch. Allain et J. Meunié, *Recherches archéologiques au Tasghimout des Mesfioua*, Hespéris 1951, pp. 381-406.

2 Evariste Lévi, *Les ruines almoravides du pays de l'Ouergha*, Bulletin archéologique, 1918, pp. 194-199; Odinot (Cap.) et Saladin, *Note sur un essai d'identification des ruines de Bani Teude, Mergo, Tansor et Angla situées dans la région de l'Ouergha*, Bulletin archéologique, 1916, p. 118 sqq.

reprendre l'étude de cette forteresse: les *Mémoires* d'al-Baydāq publiés par notre ami E. Lévi-Provençal [1] permettent d'en mieux retracer l'histoire; surtout un relevé rigoureux et une étude détaillée du monument révèlent les diverses influences qui se mêlèrent dans ce château, les plus imposant de tous ceux que les Ṣanhāŷa au voile édifièrent au Maroc pour assurer et défendre leur domination.

* * *

Comme l'avaient vu MM. Odinot et Lévi-Provençal, Amergo s'insère dans tout un système fortifié. Nous entrevoyons, grâce au texte d'al Baydāq, les raisons de cet ensemble défensif. Alors que Ibn Tūmart et sa petite troupe de disciples, parcouraient, assez mal accueillis, les villes de l'Est et du Nord du Maroc, le Gharb était gouverné par Inalou à qui le chroniqueur donne le titre de sultan du Gharb. Lorsqu'Ibn Tūmart et les siens étaient à Fès, ce gouverneur almoravide — qui semble avoir joui, puisqu'on le traitait de sultan, de pouvoirs très étendus — venait de conduire une expédition de répression chez les Ghomara et chez les Jaía. Il semble donc que la montagne du nord marocain, au moins sa partie occidentale, échappait souvent à l'autorité des Almoravides. Ni les Ghomara, apparentés aux Maṣmūda, qui occupaient le cœur du massif, ni les éléments miknasiens et zénètes qui s'étaient installés sur sa bordure méridionale ne pouvaient accepter aisément une domination ṣanhāŷienne. A la limite de ces monts insoumis ou inquiétants, les Almoravides — sans doute sous le règne de ᶜAlī ibn Yūsuf, dès que les oppositions un instant matées par les rudes campagnes de Yūsuf ibn Tāšufīn se manifestèrent, bâtirent tout un système fortifié. La pièce maîtresse en était la ville de Bani Taouda dont les ruines sont maintenant appelées Fès-Bali. Bâtie en plaine, sur une terrasse dominant le cours de l'Ouergha, elle était entourée

[1] E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, en particulier p. 149 et pp. 166-167 et notes.

d'un solide rempart de pierre aujourd'hui fort mutilé. Résidence de ce «sultan du Gharb», Inalou, elle protégeait les riches terres de la vallée et servait de base d'opérations pour les expéditions en montagne. Plus à l'est, surveillant le débouché en plaine des affluents nord de l'Ouergha, d'autres points fortifiés apparaissent qui feront prochainement l'objet d'une étude d'ensemble[1].

Le château d'Amergo, bâti à la pointe d'un massif calcaire dominant de près de cinq cents mètres la ville de Bani Taouda et tout le pays de l'Ouergha, jouissait de vues très étendues sur tout le front montagneux du Jbel et du Rif: il était à la fois la vigie maîtresse et le réduit de toute cette organisation militaire.

Tant que la révolte almohade n'est pas menaçante, Amergo n'apparaît pas dans les textes, aussi rares que concis, qui nous rapportent l'histoire de la dynastie ṣanhāǧienne. Mais, à deux reprises, Amergo va jouer un rôle important dans les campagnes qui opposèrent Almoravides et Almohades.

Après le dur hiver que ʿAbd al-Mu'min et les siens, incapables de déboucher en plaine, durent, en l'année 536, passer dans la montagne des Ghiata, le ralliement des Ghomara vint rendre à l'armée almohade des possibilités de manœuvre. ʿAbd al-Mu'min put passer à Tazghdara des Loujaya, à la limite du territoire actuel des Jaïa et des Beni Zeroual: la bordure de la montagne échappait donc dès cette époque à l'autorité des Almoravides de Fès-Bali. Le sultan Tāšufīn ibn ʿAlī et le chef de la milice chrétienne Reverter se portèrent à Bani Taouda. Reverter attaqua les Almohades à Tazghdara: après un dur combat qui semble avoir été indécis, il revint à sa base de départ. Les deux armées se déplacèrent alors vers l'ouest, les Almohades sur la rive droite et les Almoravides sur la rive gauche de l'Ouergha. Un moment, suivant al-Baydāq, la forteresse de l'Amergo était entre les deux armées. La barrière fortifiée de l'Ouergha avait joué son rôle et les Almohades n'avaient pas même tenté de la forcer. Les deux armées continuèrent de se déplacer, l'une en plaine, l'autre en montagne, sans en venir au choc décisif.

[1] Le Lieutenant Lafanechère a fait en 1950 un utile inventaire des ruines du cercle du Haut-Ouergha.

Mais, en 540 — 1145-46 —, la situation était renversée. Les Almohades, si longtemps maintenus en montagne, allaient de succès en succès. Ils avaient défait les Almoravides au Maghrib central: Reverter et Tāšufīn ibn ᶜAlī avaient été tués; les armées de ᶜAbd al-Mu'min, enfin descendues en plaine, refluaient vers l'ouest dans un élan irrésistible. Toutefois, Fès où commandait un chef almoravide célèbre, al-Ṣaḥrāwī, résista pendant neuf mois. Grâce à la défection d'une partie des défenseurs qui leur ouvrirent une des portes de la ville, les Almohades purent s'emparer de la capitale du nord marocain. Mais al-Ṣaḥrāwī avait fui avec quelques chefs almoravides. Ils avaient sans doute bien peu de troupes avec eux, car, arrivés à Bani Taouda, ils ne tentèrent pas de défendre le vaste périmètre fortifié de la ville. Ils s'installèrent à Amergo, sauf al-Ṣaḥrāwī qui s'enfuit en Espagne. Une colonne almohade s'empara, sans grande peine, semble-t-il, du château. Les défenseurs furent tués à l'exception du fils de Yintān, qui jadis, à Marrakech, avait conseillé à ᶜAlī ibn Yūsuf d'épargner le Mahdī Ibn Tūmart. Amergo n'avait pu retarder la débâcle almoravide.

Désormais, la forteresse n'apparaît plus dans les chroniques arabes. Sous les Almohades et sous les Mérinides, elle est au cœur du pays soumis: l'examen des ruines montre qu'elle ne fut pas modifiée. Peut-être même ne fût-elle jamais occupée. Toutefois elle n'était pas tombée dans l'oubli: Léon l'Africain la mentionne comme tant d'autres forteresses qui parsèment la terre marocaine. Elle était abandonée et ses ouvrages se ruinaient lentement. Le centre d'attraction de la région était la zaouïa de Moulay Bou Chta, bâtie au pied et au sud du massif calcaire que couronne la vieille forteresse. Celle-ci devait retrouver quelque vie pendant la guerre du Rif: des troupes françaises s'y installèrent pour utiliser le merveilleux observatoire qu'elle constitue et surveiller de là tout le front de bataille. Une piste fut sommairement aménagée de la zaouïa de Moulay Bou Chta jusqu'au petit village d'Amergo, blotti au pied des escarpements qui supportent le château.

* * *

Les environs mêmes d'Amergo n'ont pas dû changer beaucoup depuis le temps des Almoravides. Comme au Zerhoun, les infiltrations bédouines semblent avoir épargné ce petit massif montagneux. Ce sont des Berbères arabisés, les Fichtala, qui peuplent cette région. Ils habitent toujours ces petits villages aux toits de chaume, souvent groupés autour d'une mosquée, qu'on retrouve, plus ou moins dégradés, dans toutes les régions du nord marocain, surtout dans le Jbel et le Rif, partout où les anciennes populations ont pu se maintenir. Les troubles qui ont désolé les plaines du Maroc n'ont que peu altéré l'ancienne vie sédentaire de ces cantons. C'est donc un lambeau de très vieux Ma-

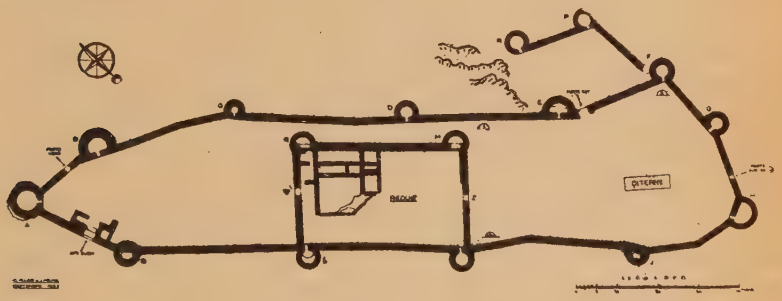


Fig. 1. — Plan du château d'Amergo.

roc, plein de charme dans sa solidité paysanne, qui entoure encore la forteresse almoravide.

Le château d'Amergo (fig. 1, 2, 3) s'élève sur une crête rocheuse orientée sensiblement sud-est, nord-ouest, longue de plus de 200 mètres, mais qui ne dépasse pas 50 m. dans sa plus grande largeur; elle est bordée de falaises sur sa face la plus longue, au sud-ouest, et de pentes très raides sur les autres côtés. Au nord-ouest, après un léger ensellement, la crête rocheuse se poursuit avec des escarpements moins raides. Les Almoravides n'ont voulu utiliser que la partie la plus forte de cette position naturelle: la forteresse [1] est donc de dimensions réduites: 225 m.

[1] J'adresse mes remerciements très amicaux à MM. Ch. Allain et Jacque

de longueur et 62 m. de largeur maxima, non compris les deux petites tours extérieures des pentes nord-est. L'étroit espace ainsi délimité n'est jamais plan: le sol, assez bossué au nord-ouest, s'abaisse de huit mètres dans la partie sud-est du château.

Les lignes maîtresses de la forteresse ont donc été déterminées par la configuration du sol. L'adaptation au terrain a été faite avec une science consommée. Les murailles couronnent des escarpements ou s'enracinent au-dessus d'une rupture de pente. Les tours utilisent maintes fois comme assises des éperons naturels; leur diamètre a été alors fixé par l'étroite plate-forme rocheuse où elles se posaient. Elles se trouvent à tous les changements de direction de l'enceinte; dans les parties les plus droites, elles sont distantes de cinquante à cinquante deux mètres entre axes. Les flanquements sont ainsi parfaitement ménagés. L'ensemble forme un polygone allongé dont les angles saillants sont marqués par douze tours rondes reliées par des courtines tantôt rectilignes, tantôt dessinant des angles rentrants ou saillants peu ouverts, parfois même à peine sensibles.

De cette crête battue des vents, la vue est admirable. Au sud-ouest (fig. 2) on domine presque à la verticale le petit village aux toits de chaume, sa mosquée et l'arbre énorme qui ombrage son étroite place; à l'ouest et au nord-ouest, les massifs rocheux limitent la vue; mais des autres faces de la forteresse, le panorama est admirable: de très loin, au-dessus de pentes raides qui s'effacent au regard, on découvre, au nord-est et à l'est, l'Ouergha et tout le front montagneux du Rif et du Jbel dont les chaînes s'échelonnent à perte de vue, au sud-est le pays de collines ondulées qui borde la vallée même de la rivière. Nulle part, il n'était possible de mieux surveiller, avec les rives de l'Ouergha où s'élevait la grande base militaire et politique de Bani Taouda, la montagne peuplée de tribus mal soumises ou rebelles. Amergo dominait tout le dispositif défensif des Almoravides et, en cas de crise, pouvait en constituer le réduit.

* * *

Meunié, qui ont bien voulu relever le plan de l'Amergo et compléter mon illustration.

Les dispositions et les formes de détail de la forteresse sont aussi curieuses que révélatrices. Par sa bâtisse et quelques unes de ses formes elle se rattache aux autres châteaux almohades et s'inscrit dans la tradition hispano-mauresque. Mais par d'autres traits — et non des moindres — elle apparaît étrangère à l'architecture de l'Occident musulman.

L'appareil d'Amergo (fig. 3 à 9), de moellon dégrossi en assises régulières, parfois alternativement épaisses et minces au parement, de blocage à l'intérieur (fig. 12) — le tout hourdé avec un bon mortier de chaux et sable —, est celui du Tasghimout et de la Qasbat-Nesrani [1], les deux plus belles forteresses almoravides étudiés jusqu'à maintenant. Les joints soigneusement traités sont, partout où le mur est bien conservé, ornés de traits dessinés à la pointe de la truelle. Cette rustique parure est de pratique courante dans les bâtisses almoravides de moellons qui nous sont parvenus. Cette courtine de pierre avait de 1 m. 35 à 1 m. 45 de largeur. Les murs des tours étaient de même épaisseur ou légèrement plus minces de 1 m. 40 à 1 m., sauf à la tour B, nettement plus massive que les autres.

Nulle part on ne retrouve de béton comme au Tasghimout et dans d'autres forteresses du XIIe siècle. Amergo semble avoir été bâti entièrement en pierre: sur ce piton où la roche affleure de toutes parts et où l'eau devait être apportée de loin, cette solution était logique. Les murs ne présentaient ni gradins, ni fruit.

Si la porte est [2] et la poterne sud-est sont trop ruinées pour qu'on en puisse tirer des conclusions, la poterne nord-ouest et la grande porte de l'ouest laissent encore voir leurs dispositions d'ensemble. Toutes deux sont des portes droites. Le couloir d'entrée (fig. 7) limité à l'épaisseur de la courtine à la poterne nord, passe, à la grande porte ouest, par une salle très ruinée adossée à l'intérieur du rempart. Cette salle se prolongeait au

1 Cf. Paul Berthier, *Essai sur l'histoire du massif de Moulay Idriss*, pp. 83-84 et planche p. 82.

2 Cette porte est s'explique sans doute par la présence d'une source, dans un vallon au bas de la pente.

nord-ouest tandis qu'au sud-est le couloir était flanqué d'une chambre de plan carré dont toutes les fondations se sont conservées. Il est probable que dans ces annexes arrière de la porte était aménagé, suivant une pratique courante dans la fortification almoravide, un escalier qui donnait accès au chemin de ronde. La présence de portes droites ne doit pas étonner: cet archaïsme est très fréquent dans les forteresses ṣanhāŷiennes.

Les murs de la porte et la voûte en berceau surbaissé qui la couvrait étaient bâtis de moëllon. Seuls les deux arcs (fig. 3, 10, 11), et le revêtement de leur piéds-droits étaient faits de briques hourdées d'un épais et excellent mortier de chaux. L'arc intérieur s'est effondré, mais l'arc extérieur laisse encore voir sa forme: c'est un arc en fer à cheval légèrement outrepassé, non brisé mais, semble-t-il, légèrement déformé à la clef. Son extrados qui vient buter contre le rempart apparaît comme un arc surbaissé. Ses pieds-droits sont distants de 2 m. 35.

La façade elle-même (fig. 3) se confond avec le parement de la courtine: aucun pilastre, aucun défoncement ne l'encadrent. On ne retrouve pas les deux tours qui flanquent l'entrée des portes hispano-mauresques du XIIe siècle: le flanquement était assuré, à près de six mètres et à douze mètres, par les tours O et A. Les thèmes classiques de la porte sont traités ici avec une grande liberté.

Deux autres traits rappellent les forteresses almoravides. Amergo comportait un logis, sans doute pour le commandant de la place, aménagé dans l'angle nord du réduit. Les dispositions de cette demeure (fig. 2), rasée jusqu'aux fondations, ne sont pas révélatrices. Il semble qu'on avait creusé le sol pour aménager, sous les pièces d'habitation, des silos pour les vivres.

Au sud-est, dans la partie la plus basse du château, une citerne qui recueillait les eaux de pluie avait été aménagée (fig. 7) on ne saisit plus rien de son système d'alimentation ni de sa couverture. On sait que les citernes sont de règle, à toutes les époques, dans les forteresses hispano-mauresques qui ne pouvaient disposer de sources ou de puits.

* * *

Fig. 2. — Amergo. Face sud-ouest de la forteresse au-dessus du village.
(Photo Henri Terrasse.)

Fig. 3. — Amergo. Face sud-ouest de l'enceinte et porte.
(Photo Henri Terrasse.)

Fig. 4. — Amergo. Face nord-est de la forteresse.

(Photo Henri Terrasse.)

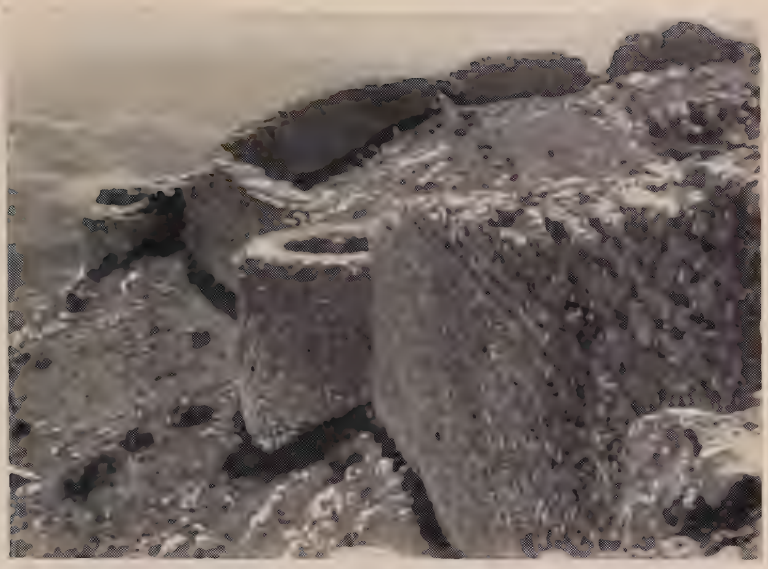


Fig. 5. — Amergo. Angle nord-est de la forteresse.
(Photo Henri Terrasse.)

Fig. 6. — Amergo. Le réduit vu du nord-ouest.
(Photo Jacques Meunié.)

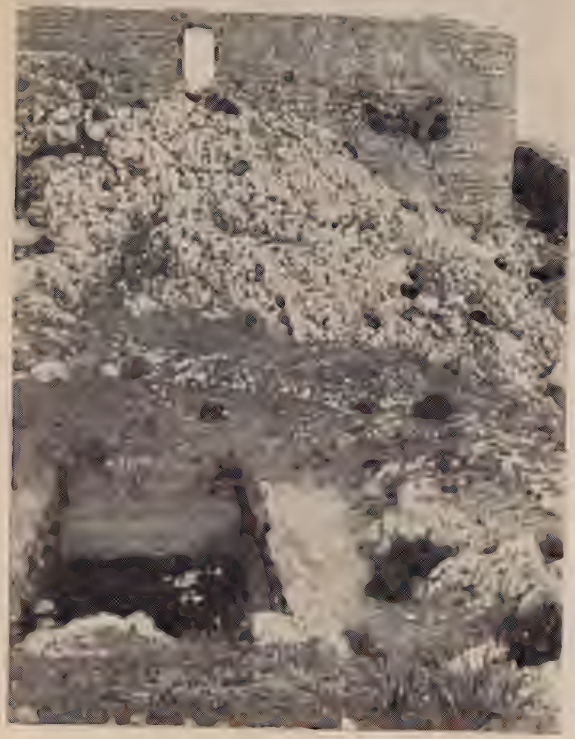


Fig [illegible] — Le réduit vu du sud-est et la citerne.

(Photo Henri Terrasse.)

Fig. 8. — Amergo. Vestiges de deux tours extérieures.

(Photo Henri Terrasse.)

Par sa bâtisse et nombre de ses dispositions de détail, Amergo se rattache donc bien à la fortification hispano-mauresque et, par là, aux autres châteaux almoravides. Mais par ses traits essentiels ce château accuse d'autres influences.

On a vu avec quelle habileté et quel soin la forteresse s'était adaptée au sol. Sans doute dès l'époque du califat cordouan, on trouve des châteaux de montagne qui se plient aux lignes du terrain, mais la forteresse hispano-mauresque tend toujours vers la régularité. Ici, l'adaptation à un sol tourmenté est presque parfaite et témoigne d'une véritable virtuosité. Suivant l'assise dont on disposait, les tours qui jalonnent la courtine ont des plans qui varient du demi-cercle au cercle parfait (fig. 4, 5 et 8). Alors que les bastions des enceintes hispano-mauresques s'efforcent de garder même largeur et même saillie, chaque tour a ici sa personnalité. L'architecte s'est plu à jouer des différences de grosseur et de saillie des tours pour donner plus de variété à sa composition. Il a admirablement réussi et Amergo, avec ses puissantes tours rondes qui se pressent autour de son étroite enceinte, est sans conteste la plus belle forteresse ancienne du Maroc. Sur toutes ses faces, elle réussit à allier la pureté de lignes et le pittoresque. C'est aux châteaux de l'Europe chrétienne qu'elle fait penser invinciblement par son implantation et sa plastique.

En effet, elle emploie uniquement la tour ronde, alors que le bastion quadrangulaire est de règle dans les enceintes hispano-mauresques. La fortification du califat oméiyade n'a encore révélé aucune tour circulaire. Au XIIe siècle, la tour ronde ou demi-ronde reste exceptionnelle: on ne la voit qu'à Bab Qermadin à Tlemcen [1] et au ribat de Tit [2]. Or, ici, les tours sont d'une grande variété de tracés et de dimensions: l'architecte qui a bâti Amergo était de longue date familiarisé avec cette forme qui restera exceptionnelle dans l'art hispano-mauresque. La tour demi-ronde à faible saillie des châteaux oméiyades de Syrie ou

1 W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, planche I.

2 H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*, pp. 345 347 et pl. XLVI.

des fortifications idrīsides de Baṣra et de l'enceinte ancienne de Grenade, ne se retrouve pas. Le tracé en plan des bastions d'Amergo dépasse toujours le demi-cercle et atteint souvent le cercle parfait tangent à l'intérieur des remparts (tours A, C, D, F, L, R, P); à la tour O la circonférence achève de se dessiner à l'intérieur des murs d'enceinte. De telles pratiques étaient profondément étrangères à la fortification musulmane, à celle de l'Orient comme à celle de l'Occident.

Les portes qui donnent accès aux tours s'ouvrent au niveau du sol intérieur de la forteresse et certaines ont gardé leurs arcs tantôt en plein cintre, tantôt surbaissés: autre disposition étrangère aux fortifications de l'islam. Peut-être le chemin de ronde qui a partout disparu donnait-il accès à une chambre de défense supérieure?

Enfin, Amergo est un château à double enceinte; au point le plus haut est aménagé un réduit (fig. 6 et 9), formant un rectangle barlong, qui tenait lieu de donjon. Il englobe les tours L et K bâties, au-dessus des escarpements de la face sud-ouest, à l'endroit le plus accessible de l'enceinte. Les deux tours de sa façade nord-est dominaient un étroit couloir qui les séparait de l'enceinte principale (fig. 4).

Deux ouvertures aménagées dans la courtine donnaient accès à ce réduit. Elles s'ouvraient par des arcs surbaissés (fig. 6 et 9) et ne présentaient pas le défoncement intérieur des portes hispano-mauresques. On sait que le donjon et le réduit sont étrangers à la fortification de l'Espagne musulmane. On ne les reverra après Amergo que dans les châteaux naṣrides, avec d'autres dispositions inspirées des forteresses chrétiennes qui faisaient face à la frontière du royaume grenadin.

Une dernière particularité d'Amergo associe peut-être des procédés musulmans et chrétiens. Sa porte est qui, malgré la pente assez raide qui la précède, pouvait subir l'assaut de troupes importantes, tandis qu'un étroit chemin aménagé dans les éboulis rocheux donnait seul accès à la porte ouest, est précédée d'un crochet défensif muni de deux tours rondes formant une sorte de barbacane (fig. 8) dont un mur se rattachait à l'enceinte principale au pied de la tour est. La barbacane, comme le réduit et

la tour ronde, est d'origine chrétienne. Mais les deux tours qui la composent se présentent ici comme des *albarranas*. On sait que cette forme apparaît dans les forteresses musulmanes du XIIe siècle. Elles constitueraient un des plus anciens exemples de cette forme curieuse.

Tous les traits qui, à Amergo, échappent à la tradition musulmane, se trouvent dans des châteaux chrétiens du Nord de la Péninsule ibérique.

L'emploi systématique de la tour ronde est fréquent dans les châteaux chrétiens du Nord et du centre de la Péninsule. Sans doute les forteresses publiées jusqu'à ce jour apparaissent toutes plus récentes qu'Amergo. Mais l'inventaire et la datation des châteaux chrétiens du Moyen-Age sont, en Espagne comme dans toute l'Europe, loin d'être achevés. Au moins les tours rondes de Loarre [1] et de Salvatierra de los Barros [2] semblent remonter pour la plupart au XIIe siècle. Sans doute le plan de l'Aljaféria de Saragosse, dressé en 1757, montre des tours demicirculaires [3]. Mais, tant que des sondages n'auront pas été pratiqués dans l'édifice actuel, on ne saurait affirmer que les tours rondes portées sur ce plan ancien ne viennent pas d'un remaniement chétien. Des travaux ont en effet été exécutés dans l'ancien palais musulman en 1354 et en 1492.

En tout cas le réduit formant donjon, la fréquence de l'arc en plein cintre et de l'arc surbaissé relèvent sans nul doute de la tradition chrétienne.

On ne saurait s'étonner de ces influences. Amergo a sans doute été bâti sous la direction de quelque chef de la garde chrétienne. J'ai dit ailleurs [4] quel rôle cette milice avait joué dans l'empire africain des Almoravides: ce n'est qu'après la mort du comte catalan Reverter, chef de la troupe des chevaliers chrétiens au service des Ṣanhāǧa au voile, que les Almohades, jusqu'alors contenus, obtinrent de décisifs succès. Les Almoha-

1 Lampérez y Romea, *Arquitectura civil española*; cf. p. 232 et fig. 227.

2 R. Mélida, *Catálogo monumental, Badajoz*, pp. 397-99, fig. 373, 374.

3 M. Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, III: *El arte árabe hasta los Almohades. Arte mozárabe*, p. 221 et fig. 281.

4 H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. I, pp. 285 à 288, *passim*.

des et les Mérinides s'assurèrent eux aussi le concours de mercenaires chrétiens dont ils appréciaient la science militaire et la fidélité. Mais ces miliciens au service des émirs et des califes marocains du Moyen-Age, semblaient n'avoir laissé leur trace que dans les chroniques de l'époque. Au sommet du Jbel Amergo leur marque est encore visible: leur science et leur goût ont contribué à édifier la plus belle forteresse musulmane du Maroc. Dans le grand courant d'influences hispaniques qui déferla sur le Maghrib au temps des Almoravides, l'Espagne chrétienne a eu, par exception, sa part. Il faudra attendre le début du XVIIe siècle et l'expulsion des Morisques pour que d'autres formes d'art nées en Europe chrétienne atteignent la terre d'Afrique. — HENRI TERRASSE.

UN EPITAFIO MUSULMÁN DE JIMENA (JAÉN)

Don Mariano Sáez Gámez, maestro nacional de Jimena (Jaén) y persona muy encariñada con los temas arqueológicos, remite, para su estudio y publicación, una fotografía de cierta lápida árabe que ha encontrado, aprovechada como piedra solera, en el zaguán de una casa de la calle Bella de aquella localidad. Esta lápida, según mi amable comunicante, apareció hacia 1921, realizando labores de arado en un pago de olivar próximo a Jimena y denominado Jivier o Jiviez, y desde allí fué traída a la casa mencionada cuyo dueño le dió la aplicación que hoy tiene.

Se trata de una losa sepulcral de mármol que mide 0m 35 de ancho por 0m 44 de altura, y contiene doce líneas de escritura cúfica de traza simple y labra en relieve, las cuales dicen así:

1 | بسم الله الرحمن | 2 الرحيم هذا قبر يو|3نس بن قاسم بن أ|4حمد بن
يونس الأ|5مويّ توفّي رحمه | 6 الله يوم السبت في | 7 مستهلّ جماد (sic) الأو|8لى
سنة سبع وستّين | 9 وثلاث مائة كا|10ن يشهد ألّا إله إلّا | 11 الله وأنّ محمّد (sic)
12 عبد|ه ورسوله

Fig. 9 — Amergo. Le réduit vu de l ouest

(Photo Henri Terrasse.)

Fig. 10. — Amergo. Porte ouest, vue de l'intérieur.

(Photo Henri Terrasse.)

Fig. 11. — Amergo. Porte ouest, vue de l'extérieur.

(Photo Jacques Meunié.)

Fig. 12. — Amergo. Détail d'appareil de la courtine.

(Photo Henri Terrasse.)

Jimena (Jaén). — Epitafio de Yūnus ibn Qāsim al-Umawī, muerto en 367 = 977.

Basmala. Este es el sepulcro de Yūnus b. Qāsim b. Aḥmad b. Yūnus al-Umawī. Murió — ¡Allāh se apiade de él! — el diurno del sábado a principios de ŷumādà I del año trescientos sesenta y siete (= sábado 15 de diciembre 977 J. C.). *Confesaba: que no hay dios sino Allāh, y que Mahoma es Su siervo y Su enviado.*

Ignoro quién pudo ser la persona cuyo óbito perpetúa el presente epitafio, pues su nombre, cuando menos para mí, es totalmente desconocido. De la *nisba* que ostentó en vida, al-Umawī, se infiere, como es lógico, que era miembro de la gran familia de los Banū Umayya, o sea, de la misma que regía por entonces los destinos de la España musulmana desde el trono cordobés y que tenía, a la sazón, por jefe al flamante y joven califa Hišām II, si bien el ambicioso *ḥāŷib* Muḥammad ibn Abī ᶜĀmir, el gran Almanzor de unos años más tarde, ya había puesto en marcha su célebre y vasto plan de intrigas para que esta jefatura resultase en breve tiempo, como resultó en efecto, puramente nominal. Lo más probable es que el tal Yūnus b. Qāsim fuese un hacendado omeya que cultivase tierras acogidas al amparo de ese Ḥiṣn al-Tīn o Fuente de la Higuera que había de originar, andando el tiempo, el vocablo Aznaitin [1] con que designamos hoy la sierra en cuyas últimas estribaciones se asienta el citado pago de Jivier, donde apareció la lápida en cuestión. Y nada tendría de particular, por otra parte, que esta lápida hubiera sido hallada en el mismo sitio donde, en época musulmana, estuviese emplazada la *maqbura* o cementerio de aquel pago, pues las gentes del lugar, según me dice el señor Sáez, conservan la tradición de que Jivier estuvo poblado en tiempos pretéritos, y a tal tradición vienen a dar categoría de verdad evidente los muchos vestigios — tégulas, ladrillos, restos de cerámica basta, monedas, etc. — que se descubren frecuentemente por toda aquella zona y pertenecen a diferentes momentos históricos. — Manuel Ocaña Jiménez.

[1] Cf. Asín Palacios, M., *Contribución a la toponimia árabe de España* (Madrid 1940), p. 80.

EL SUPUESTO SEPULCRO DE MUᶜTAMID DE SEVILLA EN ĀGMĀT

Pocos personajes hay en los anales de la España musulmana tan famosos como el rey poeta Muᶜtamid de Sevilla, quien, nacido en 432 = 1040, después de reinar entre 461 = 1069 y 484 = 1091, fué destronado en este último año por los Almorávides, y desterrado a Āgmāt, cerca de Marrākuš (en Marruecos), donde murió el año 488 = 1095 [1]. No es necesario recordar las circunstancias de su destronamiento, destierro y muerte. Bastará remitir a las conmovedoras páginas finales de la clásica *Histoire des Musulmans d'Espagne* de Dozy [2], basadas en los textos que el gran historiador reunió, editó y parcialmente tradujo en su magistral obra juvenil *Scriptorum arabum loci de Abbadidis* [3]. Allí, en Āgmāt, durante sus cuatro años de destierro, Muᶜtamid compuso poemas, que, acaso figuran entre los mejores suyos, y que yo he llamado una vez las «Elegías de Āgmāt», diciendo que «pueden figurar entre los más bellos poemas de dolor de la literatura universal» [4]. Nunca sabremos los detalles ciertos de su cautiverio, quizá no tan duro físicamente como podrían hacer pensar ciertos excesos retóricos. Lo

[1] Bastará, para las referencias generales, remitir al artículo *al-Muᶜtamid ᶜalà 'llāh* (E. Lévi-Provençal), en *Enc. Isl.*, III, 832-834. — En Āgmāt se encontraba ya, también destronado y desterrado por los Almorávides, ᶜAbd Allāh ibn Buluggīn ibn Bādīs, último rey zirí de Granada, quien parece fué mejor tratado, y, en vez de escribir versos, redactó unas *Memorias*, descubiertas y publicadas parcialmente por E. Lévi-Provençal en esta revista, y de las que, en colaboración mía con el gran historiador francés, saldrá en breve una versión castellana ordenada y completa. De la tumba de ᶜAbd Allāh no parece haber quedado el menor rastro, ni siquiera legendario.

[2] Cito por la «nouvelle édition revue et mise à jour par E. Lévi-Provençal» — que trae las referencias —, Leiden 1932, t. III, pp. 168-179.

[3] Leiden, 3 vols., el 1º de 1846; el 2º de 1852, y el 3º (adiciones y enmiendas) de 1863.

[4] Emilio García Gómez, *Qasidas de Andalucía, puestas en verso castellano*, Madrid, Plutarco, 1940, p. 99. — Hoy poseemos, publicado por fin, el esperado *Diwān* de Muᶜtamid, ed. Aḥmad Aḥmad Badawī y Ḥāmid ᶜAbd al-Maǧīd, bajo la dirección de Ṭāhā Ḥusayn, Cairo 1951.

que sí resulta indudable es la triste situación de ánimo del regio cautivo. «El verdadero dolor de Muᶜtamid — afirmé en otra ocasión [1] — es un dolor espiritual, producido por el desnivel entre su antigua vida y la del destierro, por el contraste entre la civilización y la barbarie, por la distancia entre los palacios de Sevilla y las chozas de aquella Berbería en agraz. En las lágrimas, como los mágicos en sus bolas de cristal, veía los verdes olivares del Aljarafe y las blancas riberas de Triana. Un hombre tan generoso no tenía nada que dar. Holgaba la espada y la lanza verdeaba de moho. Se le representaban todas las tragedias de su vida... Todo evocaba su melancolía... Muᶜtamid en Āgmāt, cargado de hierros y de pesares, nos aparece como una conmovedora estampa de rey de tragedia antigua».

No sabemos la fecha exacta de su muerte, a los cincuenta y cinco años de edad, en 488 = 1095 [2]. Él mismo había preparado un bello epitafio (10 versos en metro *basīṭ)* para que fuese grabado sobre su tumba; cosa que tal vez no se hiciera [3]. «L'ex-roi de Séville — dice Dozy [4] — fut inhumé dans le cimetière d'Āgmāt».

Su tumba fué visitada, días después *(baᶜda ayyām)* de su muerte, por su antiguo panegirista áulico Abū Bakr ibn ᶜAbd al-Ṣamad, con ocasión de la fiesta de la Ruptura del ayuno. El poeta, tras de dar unas vueltas rituales al sepulcro, como los peregrinos de la Meca, esperó a que se fueran las gentes endomingadas que habían venido, con motivo de la fiesta, a visitar los cementerios [5], y entonces rompió a recitar una larga qaṣīda, en metro *kāmil*, de elogio al difunto; pero su voz atrajo de nuevo

1 *Qasidas*, pp. 100-101.

2 Según Ibn Bassām fué en rabīᶜ I°; según Ibn Jallikān y el autor de *al-Ḏaḏarāt*, el 11 šawwāl; otros dicen en ḏū-l-ḥiŷŷa.

3 Lo he editado (según el texto de Marrākušī, *Muᶜŷib*), traducido en verso y comentado en *Qasidas*, pp. 97-107. Véase ahora *Dīwān*, p. 96.

4 *Hist.*², III, p. 175.

5 O quizá se puede suponer que habían salido a hacer la oración en común de la fiesta en el oratorio al aire libre (*muṣallà*), como es preceptivo, y dicho oratorio podía hallarse cerca. Véase B. Tedjini, *A travers l'Andalousie musulmane: un roi-poète ou al-Mo'tamid ibn Abbad, prince de Seville*, ed. A. Moynier, Casablanca-Fès 1939.

a las gentes, que lloraron con él y ya se quedaron allí todo el día, lamentando la muerte del héroe y dando giros en torno de su sepulcro [1].

Fué visitado éste también, unos dos siglos y medio más tarde, por el famoso Ibn al-Jaṭīb, el año 761 = 1359-60, cuando acompañó en su destierro a Muḥammad V de Granada y aprovechó su forzosa inacción para una gira turístico-arqueológica por Marruecos. «La tumba — dice — se halla en el cementerio de Āgmāt, sobre un montículo, rodeada de un azufaifo loto *(sidra)*, y a su lado se halla la tumba de su favorita Iʿtimād, la liberta de Rumayk» *(wa-huwa bi-maqburat Āgmāt, fī našz mina l-arḍ, wa-qad ḥaffat bi-hi sidra, wa-ilà ŷanbi-hi qabr Iʿtimād, ḥaẓiyyati-hi, mawlāt Rumayk)*. Lleno de emoción, Ibn al-Jaṭīb improvisó un poema de 6 versos en metro *basīṭ*. En el 4º dice: «Tu sepulcro descuella sobre un otero que lo distingue» *(anāfa qabru-ka fī ḥaḍbⁱⁿ yumayyizu-hu* [2]*)*.

En estas mismas condiciones lo vió todavía, el año 1010 = 1601-2, el gran compilador marroquí al-Maqqarī, según afirma en dos pasajes de su *Nafḥ al-ṭīb*. «Lo vi — dice en el primero — tal como lo pinta Lisān al-dīn» [3]. En el segundo es más explícito: «Visité la tumba de al-Muʿtamid y la de al-Rumaykiyya, su *umm walad (umm awlādi-hi)* — ¡Dios se apiade de entrambos! — cuando estuve en Marrākuš, la guardada por Dios, el año 1010. No sabiendo dónde se hallaba la tumba dicha, pregunté por ella a los que podía pensarse que la conocían, hasta que un šayj muy entrado en años me llevó a ella y me dijo: 'Estas son las tumbas de un rey de al-Andalus y de su favorita, por cuyo amor su corazón palpitaba sin hallar reposo'. La vi sobre una colina *(rabwa)*, conforme la describió Ibn al-Jaṭīb [4]».

No conozco, ni sé si existe, algún otro testimonio de la

[1] Dozy, *Hist.*², III, p. 175. Texto árabe, en *Abbadidis*, I, 71, tomado de Ibn Jāqān, *Qalā'id;* pero la edición Marsella-París 1277 h. de esta obra trae 15 versos, en vez de los 3 de Dozy.

Dozy, *Hist.*², III, 178-179. Texto árabe en *Abbadidis*, II, pp. 222-223, tomado de Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* (ed. *Analectes*, II, 489).

[3] *Abbadidis*, II, 223; Maqqarī, *Analectes*, II, 489.

[4] *Abbadidis*, II, 223; Maqqarī, *Analectes*, II, 580.

existencia de la tumba de Muᶜtamid posterior a éste de Maqqarī en el umbral mismo del siglo XVII. E. Doutté, en su artículo *Aghmāt* de la *Encyclopédie de l'Islam*, I, 186, al hablar de «une madrasa ancienne, assez vaste et où se trouvent de nombreaux tombeaux», sita en la ciudad actual, añade: «Peut-être est-ce là qu'il faudrait chercher celui du malheureux al-Muᶜtamid... Ce tombeau existait encore au XIVᵉ siècle, mais nous ne savons pas ce qu'il en est aujourd'hui, l'accès de la madrasa étant sévèrement interdit aux chrétiens et aux juifs» [1]. Pero esta referencia — que damos por lo que valga — es muy dudosa. En primer lugar, la existencia de la tumba está testimoniada, no hasta el siglo XIV, sino hasta el XVII. Además, Ibn al-Jaṭīb, corroborado por Maqqarī, no hablan de madraza, sino expresamente de cementerio *(maqbura)* y dentro de él de una altura *(našz, haḍb, rabwa)*. Que se trataba, en efecto, de un cementerio, lo confirma el relato, antes aludido, de la visita de Ibn ᶜAbd al-Ṣamad, pocos días después de la inhumación. Hay, además, una ininterrumpida (?) tradición local, que señala como de Muᶜtamid una determinada tumba en un viejo cementerio. Es curioso, sin embargo, que esta tradición no haya logrado interesar a ningún marroquí ni a ninguno de los grandes sabios franceses que han trabajado y trabajan en Marruecos. No hay sobre ella ni sobre la supuesta tumba el menor estudio ni la más pequeña fotografía que se les deba. Han sido hasta ahora — como por nuestra parte, es lógico — sólo españoles quienes se han ocupado de la cuestión. Mejor dicho, un español: don Gonzalo de Reparaz, el cual hizo el año 1934, acompañado de su esposa, una piadosa peregrinación a Āgmāt, de la que ha quedado huella en un artículo literario que, acompañado de tres curiosas fotografías, apareció en la revista *África*, en abril del mencionado año.

En diciembre de 1952 me hallaba también yo, con mi mu-

[1] B. Tejini, que se dice discípulo y amigo de Doutté, sostiene (*op. cit.*, página 208) la misma opinión que éste, aunque, por ser musulmán, a él sí le hubiera sido fácil comprobar si había en ella algo de cierto. Bien es verdad que él sostiene que de la tumba de Muᶜtamid nada queda: «Le temps en a effacé le souvenir chez ces populations frustes de l'Atlas; les intempéries en ont fait disparaître la trace».

jer, haciendo un delicioso viaje por Marruecos. Tras de recorrer toda la costa hasta Agadir, nos internamos hacia Taroudant, y de allí, atravesando el Atlas por el Tizi n'Test, luego de visitar Tinmallāl, subimos a Marrākuš el día 16, con tiempo espléndido. Dedicamos el 17 a ver de nuevo las principales curiosidades de la gran ciudad, y el 18, tras de visitar clandestinamente al amanecer la Kutubiyya, de admirar el maravilloso almimbar almorávid y de subir a la famosa torre, que era anhelo mío muy antiguo, nunca hasta entonces satisfecho, nos decidimos a emprender hacia media mañana la peregrinación a Āgmāt. No pudo acompañarnos, por pasajera enfermedad, nuestro querido amigo M. Henri Terrasse, y salimos en automóvil en unión de M. Jean Meunier, el amable inspector de los monumentos históricos de Marruecos, y de algunas autoridades civiles francesas de la zona que habíamos de recorrer.

No es que sea difícil, ni mucho menos, llegar a Āgmāt, pero tampoco es fácil para un turista moderno, sin persona perita que le aconseje o guíe, dar con el camino, pues ni éste ni la localidad figuran, por ejemplo, en el mapa Michelin [1]. Salen de Marrākuš hacia el sur tres carreteras secundarias, pero excelentes, como todas las marroquíes: la más occidental lleva a Amizmiz; la central, por la que habíamos venido a Marrākuš, es la que por el Tizi n'Test lleva a Agadir; la más oriental, por el Tizi n'Tichka, conduce a Ksar es-Souk por Ouarzazate. Para llegar a Āgmāt hay que coger una pista, también por lo demás excelente, situada entre las dos últimas y que va desde Marrākuš al fondo del valle del Ourika, en el Atlas. La distancia entre Marrākuš y la entrada del valle por Et Tnine es de 37 kilómetros, y a unas tres cuartas partes del camino, bastante después de pasar el vado, hay que torcer por otra pista a la izquierda, no marcada en el mapa Michelin, para llegar, pasados unos cinco kilómetros a Āgmāt, muy cerca del lugar en que dicho mapa señala la existencia de un mercado de los viernes (El Djema).

[1] *Cartes Michelin*, nos 170 y 171: *Maroc en 2 cartes*. El mapa que nos interesa es el nº 171.— Seguimos la transcripción francesa actualmente usada de los nombres de lugar.

Situación de Āgmāt sobre un esquema hecho sobre el mapa Michelin nº 171.

Āgmāt viene, pues, a hallarse a una cuarentena de hilómetros de Marrākuš, por buen camino.

Es posible que alguien, si no conoce Marruecos y sueña con un escenario romántico para el destierro africano de un rey andaluz, piense en algo así como el desierto. Se equivocaría de medio a medio. Āgmāt, al pie del Atlas, al borde del río Ourika, llamado también Oued Aghmāt, casi en la entrada del valle de este río — excavado en el macizo del Atlas — , ya en la llanura que con suave declive llega hasta Marrākuš, es un pueblo riente. «La región — dice Doutté [1] — reste célèbre par ses eaux fraîches, ses ombrages et ses fruits variés, qui alimentent le marché de Marrākush». Pero hay que mirar al Atlas cercano para encontrarle grandeza, porque el relieve del suelo no la tiene. Es un rincón verde, bello y tranquilo, pero vulgar; más digno de albergar un placentero idilio de égloga que un dramático exilio regio, para el cual, en efecto, hubiese sido el desierto marco más patético. El drama está aquí en la contradicción.

(Hagamos una pequeñísima digresión sobre la historia de la ciudad, según Doutté [2]. Ya existía en tiempos de los Idrīsíes y era, con Nafīs, la ciudad más importante de la bella región. Antes de la invasión almorávid la ocupaban los Magrāwa, cuyo último emir fué el famoso Lagūt [o Laqūt] ibn Yūsuf. Bakrī [siglo XI] distingue dos Āgmāt: Āgmāt-Ailān y Āgmāt-Warīka. La primera parece ser la actual Āgmāt, si es que no se trata de Igil o Ailān, a unos 7 u 8 kilómetros; la segunda parece ser la actual Ourika [Warīqa], a 2 o 3 kilómetros, ya en el comienzo de la falda de la montaña y regada por el mismo río, del que salen numerosas acequias, una de las cuales llega a Marrākuš, contribuyendo a abastecer la gran ciudad de agua potable. En todo caso, la Āgmāt que nos interesa parece ser la misma aglomeración que hoy lleva este nombre. Los Almorávides la ocuparon en 449 = 1057-58, poniendo en fuga a Lagūt, y fué una especie de capital provisional hasta la fundación de Marrākuš en

[1] *Enc. Isl.*, I, 186.

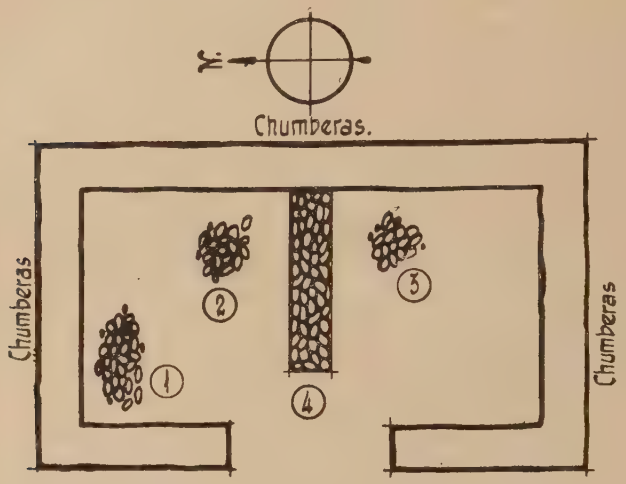
[2] *Ibid.* A Āgmāt dedicó también E. Doutté el primer capítulo de su conocida obra *En Tribu*. La visita del sabio francés a Āgmāt tuvo lugar en 1901.

454 = 1062, fecha desde la cual perdió toda su importancia y no ha dejado de decaer.)

Al llegar a Āgmāt nos dirigimos a la principal autoridad indígena, el jalīfa del bajá de Marrākuš, a la sazón ocupado en recibir a los labradores para fijar el *tartīb* o reparto del impuesto. Nos hizo primero acompañar de algunos familiares y empleados, que nos enseñaron algunos restos arqueológicos de los alrededores, rastros borrosos del pasado esplendor, todavía inexplorados por los arqueólogos; y luego, delegada en otros su ocupación, vino amablemente a incorporársenos en persona. Nadie estaba prevenido ni de nuestra llegada ni de nuestros deseos; pero, cuando se trató de ir a la tumba de Muᶜtamid, la comitiva se dirigió al mismo lugar que en 1934 había visitado y fotografiado Reparaz, que ojalá fuese el mismo que habían antes visitado Ibn ᶜAbd al-Ṣamad, Ibn al-Jaṭīb y Maqqarī. ¿Es una tradición ininterrumpida? ¿Se ha inventado ante la afluencia de sucesivos visitantes? Más lógico parece lo primero, puesto que los visitantes modernos no parecen haber sido muchos, y en cualquier caso no han dicho nada de su visita, salvo Reparaz.

Sea de ello lo que quiera, nadie vaciló. Por sendas rurales, caminando hacia poniente, no lejos del actual casco urbano, salimos a una especie de antiguo cementerio abandonado, y ya con pocas tumbas visibles. No tenía yo entonces en la memoria la «colina» *(našz, ḥaḍb, rabwa)* de que hablan Ibn al-Jaṭīb y Maqqarī; pero, en el recuerdo, me parece que el lugar señalado puede, en efecto, tomarse por un suave otero. Ya no lo ceñía un azufaifo loto, sino que lo circundaban chumberas. Era un cercado rectangular, hecho de tapial, ligeramente más alto que un hombre de estatura corriente, de unos 5 metros de largo por unos 3 de ancho, con una abertura creo que a poniente. Frente a la abertura, un murete de piedras, que no llegaba hasta ella, y más bajo que el recinto, dividía éste en dos — digamos — habitaciones: en la de la izquierda, en el ángulo NO., había un montón de piedras que nos dijeron ser la tumba de Muᶜtamid; y en el NE., otro montón más pequeño, que nos dijeron ser la tumba de Rumaykiyya Iᶜtimād; en la habitación de la izquierda, al fondo, un tercer montón de piedras, más chico aún, se nos

dió como tumba indeterminada (a Reparaz le dijeron, en 1934, ser la de las princesas). He aquí un gráfico, hecho ahora de memoria, que intenta fijar el recuerdo:



1 = Supuesta tumba de Mu'tamid.
2 = » » » Rumaykiyya.
3 = Tumba desconocida.
4 = Murete de piedras.

La orientación, recordada de memoria, no es exacta, sino incluso dudosa.

Era desnudo, era trágico; era, en el fondo, desolador. ¡Tres montones de piedras! *Sic transit gloria mundi*. Único detalle conmovedor, por su humanidad, resultaban algunos guijarritos, puestos con cuidadoso equilibrio por piadosos visitantes musulmanes sobre los cantos más grandes. Y nada más había. Nuestra emoción fué bastante intensa; pero los hombres modernos no ceden a ella como los antiguos. Mil cosas, mil recuerdos históricos se agolpaban en nuestra mente; pero ni lloramos, ni recitamos versos como los poetas medievales. Nos impedía, además, recogernos la necesidad de seguir la conversación con nuestros acompañantes. Lo echamos todo a la memoria, para rumiarlo despacio, sin pensar en que la memoria es pasajera y falaz. No

Āg.nāt (Marruecos). — Alrededores de la población.

(Foto Jean Meunié.)

Āgmāt (Marruecos). — Exterior del supuesto sepulcro de al-Muᶜtamid.

(Foto Jean Meunié.)

Agmāt (Marruecos). — Interior del supuesto sepulcro de al-Muʿtamid.

(Foto Jean Meunié.)

Almería. — El *miḥrāb* de la mezquita mayor antes y después de su restauración.

somos arqueólogos y ni siquiera malos aficionados: no medimos, ni apuntamos, ni aun estamos seguros de la orientación.

Hubo que irse a visitar la moderna escuela francesa de Āgmāt y a tomar el té ritual en la casa del jalīfa. Después, ya salidos de Āgmāt, nos internamos casi hasta el final en la bellísima hoz del Ourika y almorzamos deliciosamente en «La Chaumière». En los días siguientes, al seguir viaje, otras incisivas impresiones habían de inscribirse como en un palimpsesto sobre aquéllas. Al volver a España nos esperaban otras cosas. Pensábamos animar al Duque de Alba, tan enamorado siempre de las empresas románticas, a adecentar la tumba del gran rey de Sevilla; pero el ilustre magnate y gran amigo nos ha dejado también para siempre.

Unas bellas fotografías, que debemos a la gentileza de M. Jean Meunier, han venido a reavivar el recuerdo, que queremos transmitir a los lectores de Al-Andalus, con la esperanza de que alguien, más calificado, profundice en este asunto de la supuesta tumba de Muʿtamid en Āgmāt. ¡Ojalá los amigos franceses, o los marroquíes — si como musulmanes les compete —, o los españoles — si hay quienes quieran hacerlo y unos y otros les dejan —, estudien hasta donde se pueda la cuestión y remedien el lamentable abandono de este sepulcro, que posiblemente encierra una de las más legítimas y conmovedoras glorias — histórica, literaria y legendaria — de nuestra apasionante Edad Media! Sería maravilloso que, aunque fuese con la mayor modestia, se restaurara el sepulcro, y que en él pudieran escribirse por fin los admirables versos que Muʿtamid compuso para su propio epitafio:

Mullan las nubes con perenne llanto
tu blanda tierra, oh tumba del exilio,
que del Rey Ben Abbad cubres los restos...

Emilio García Gómez.

LA MEZQUITA MAYOR DE ALMERÍA

Adosada a la nave de San Juan de Almería, iglesia de poco culto en la época moderna, había una oscura y reducidísima estancia, más bien trastera, que fué *miḥrāb* de la mezquita mayor del puerto mediterráneo. Durante muchos años pasó inadvertida, y eruditos y arqueólogos locales, obsesionados siempre con la imaginada grandeza de la ciudad bajo la dominación islámica, en contraste con la modestia presente, jamás aluden en sus escritos a ese resto del principal oratorio musulmán de la ciudad [1].

Hace algún tiempo el abogado almeriense don Juan Antonio Martínez de Castro envió a la Real Academia de la Historia, de la que es correspondiente, una noticia acerca de dicho *miḥrāb*, no publicada en el *Boletín* corporativo. Algo más tarde, el catedrático prematuramente fallecido del Instituto de segunda enseñanza de Almería, don F. Castro Guisasola, publicó unos discretos artículos sobre ese resto arquitectónico en el diario local *La Independencia*, recogidos en un breve folleto [2].

Como arquitecto encargado de la conservación de los monumentos del sudeste de España, solicité hace unos veinte años de la Dirección de Bellas Artes la concesión de algún crédito para restaurar el *miḥrāb* y hacer exploraciones a su pie en el subsuelo de la iglesia y en sus inmediaciones. Otorgado, realizáronse esos trabajos de 1934 a 1936. Las notas de lo hallado y

1 A mi padre, Rafael Torres Campos, almeriense interesado por el estudio de los viejos monumentos, que dió a conocer la iglesia mozárabe de Santa María de Lebeña (Santander), jamás le oí hablar de ese *miḥrab* conservado en su ciudad natal, del que sin duda no tuvo noticia. Tampoco yo supe de él en mis varias visitas a Almería en el primer cuarto del siglo actual.

2 Números del 4 y 6 de diciembre de 1930 y del 4 y 5 de noviembre de 1933, y F. Castro Guisasola, *De arqueología almeriense: La mezquita mayor y catedral antigua de Almería* (Almería, s. a.). El *miḥrāb* fué declarado monumento arquitectónico-artístico con fecha 11 de mayo de 1934, siendo Director de Bellas Artes don Ricardo de Orueta. La declaración no impidió que en fecha reciente el dueño de una finca inmediata desmontase, para aprovecharlos en obra propia, varios sillares de la islámica.

visto en ellos, con parte de los planos y dibujos, desaparecieron durante la guerra civil. Auxiliado por otros gráficos conservados y algunas fotografías, intentaré describir, evocando recuerdos ya borrosos, los restos de un edificio interesante para el conocimiento de la arquitectura hispanomusulmana.

Breve historia de la mezquita.

Probablemente en los últimos años del siglo X — la afirmación se fundamenta más adelante — construiríase una mezquita mayor de cinco naves [1] en la parte llana del solar de Almería, bajo la alcazaba, entre ésta y el mar, en la *madīna*, núcleo inicial de la población, conocido en el siglo XIV por ciudad vieja [2].

En el reinado del eslavo Jayrān (403 = 1012 – 419 = 1028), Almería debió de ser refugio de gentes que buscaban un lugar de relativa tranquilidad en el revuelto al-Andalus de esos años de agonía del califato cordobés. El aumento de población, manifiesto en la agregación de arrabales al núcleo urbano, obligaría a agrandar la mezquita mayor, lo que se hizo acrecentándola por todos sus lados menos por el de la *qibla* y conservando el *miḥrāb*, según noticia de Ibn al-Jaṭīb [3]. Al aumentar una nave a cada costado, quedó con siete, como la de Carmona.

Algunos años más tarde otro reyezuelo de Almería, el famoso Muḥammad Ibn Ṣumādiḥ, más conocido por al-Muʿtaṣim (443 = 1051 – 484 = 1091), prolongó hasta la mezquita mayor la canalización de agua que Jayrān había mandado conducir al barrio oriental de al-Muṣallà desde una fuente próxima [4].

El oratorio sufriría algún deterioro durante la década — 1147 a 1157 — de ocupación cristiana de la ciudad. Idrīsī — que

1 Dato visto en las excavaciones.

2 Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik el Abṣār fi Mamālik el Amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927), p. 239.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Histoire de l'Espagne musulmane extraite du Kitāb Aʿmāl al-aʿlām*, texto árabe editado por E. Lévi-Provençal (Rabat 1934), p. 248.

4 E. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār* (Leiden 1938), p. 184 del texto y 221 de la traducción.

terminó su obra geográfica en 1154 —, al lamentar el paso de Almería a poder de los infieles, dice que sus casas y edificios públicos habían sido destruídos. Maqqarī afirma la destrucción de la ciudad [1]. Según otro documento contemporáneo, entre los años 543 = 1148 y 546 = 1151, almohades procedentes de Ceuta desembarcaron en la Almería cristiana; tras franquear la puerta del puerto, penetraron en el interior de la ciudad hasta la mezquita mayor, sembrando a su paso la devastación y el incendio; y, después de hacer el mayor daño posible, retornaron a bordo de sus galeras [2].

Al adueñarse los Reyes Católicos de Almería en los últimos días de 1489, la mezquita mayor, purificada, se consagró al culto de Cristo. En 1492 fué erigida en iglesia catedral, a la que quedaron adscritos, por cédula real dos años posterior — así como a las otras parroquias, al convento de Santo Domingo y al Hospital Real de la Magdalena —, los anejos y posesiones que disfrutaban en tiempo de moros.

El 22 de septiembre de 1522 un fuerte terremoto arruinó la mayor parte del edificio de la mezquita mayor, convertido en catedral, en unión de media ciudad. El obispo don fray Diego Fernández de Villalán inició la construcción de un nuevo templo catedralicio, en solar apartado del anterior, el 4 de octubre de 1524. Poco después hubieron de suspenderse, por breve plazo, sus obras, ante el recurso enviado al Emperador por los vecinos de la Almedina, quienes protestaban de que se hiciese una catedral nueva en lugar de reconstruir la caída [3].

Mientras que tras un informe favorable del Consejo y Orden Real se daba fin a la comenzada sede, continuaban celebrándose los actos religiosos en los restos de la antigua, cuya ruina

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, edic. Dozy y de Goeje (Leiden 1886), p. 198 del texto y 241 de la versión francesa; *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain by Ahmed Ibn Mohammed al-Makkarí*, adaptación de don Pascual de Gayangos, II (Londres 1843), pp. 336-337.

[2] E. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hésperis*, XXVIII, París 1941, pp. 25-26).

[3] *Vida de San Indalecio y Almería ilustrada*, por el doctor don Gabriel Pasqual y Orbaneja (Almería 1699), parte III, p. 143.

no fué total, y que, por su situación, llamaban «iglesia mayor de la Almedina» o «catedral de la Almedina» [1].

El obispo don fray Juan Portocarrero (1603-1631), «considerando la soledad que padecían los vezinos y moradores de la Almedina desde que de ella se sacó la Santa Iglesia Catedral», y aprovechando los restos de muros subsistentes hacia la cabecera del arruinado templo, lo reconstruyó hacia 1615, trasladando a él la antigua parroquia de San Juan, situada en distinto lugar. Sobre la puerta principal, donde aún perseveran, colocó sus armas.

El muro de la *qibla*, sin duda uno de los pocos que permanecían en pie, sirvió de cerramiento a la iglesia por el costado de la epístola, y en él quedó, a modo de diminuta capilla, el aludido *miḥrāb* de la mezquita musulmana.

En cabildo eclesiástico de 23 de noviembre de 1674 se acordó «demoler la capilla mayor de San Juan, porque hay peligro de que se caiga la mayor parte del edificio, y que la piedra se lleve a la nueva Parroquia de San Sebastián para utilizarla en la obra» [2]. Extinguióse la de San Juan en 1686, al quedar refundida con la del Sagrario de la catedral por despoblación de la Almedina, en la que no había entonces más de diez o doce vecinos y otras tantas casas. El templo quedó convertido en ermita. Por los mismos años, a fines del siglo XVII, aún se veían grandes vestigios y ruinas del edificio musulmán [3].

En 1845 la ermita pasó a ser almacén de artillería y provisiones. Más tarde se entregó al cuidado de una comunidad de padres franciscanos, en cuyas manos llegó a nuestros días.

1 Carpente, *Apuntes para la Historia Eclesiástica de Almería.*

2 Castro Guisasola, *La mezquita mayor... de Almería*, pp. 6-7.

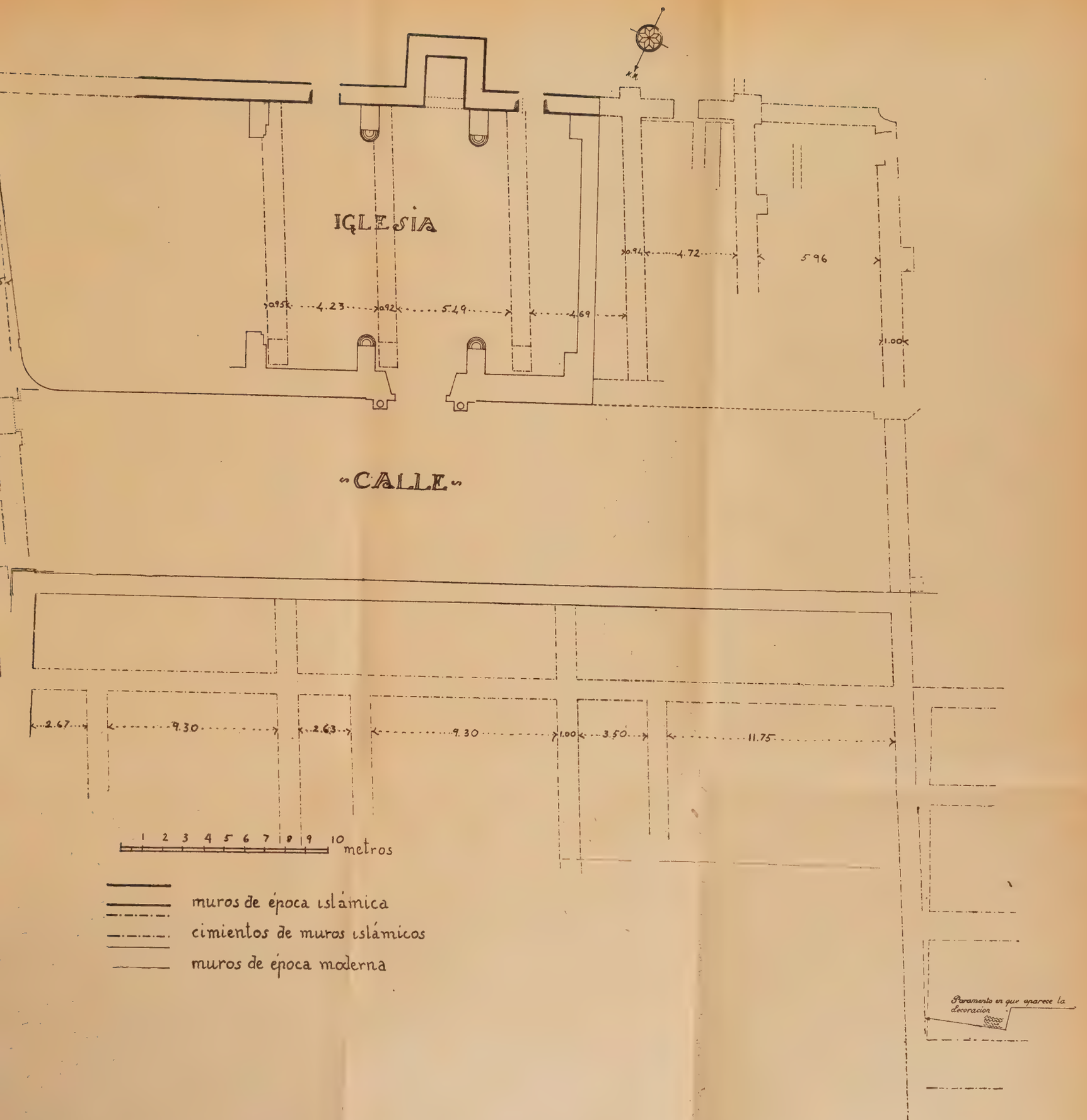
3 Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, primera parte, pp. 127-129, 132, 134-135 y 141; parte III, pp. 142-143.

La excavación.

El muro de la *qibla* de la mezquita se conserva en gran parte de los 45 metros de su longitud, aprovechado, como se dijo, para el de la epístola del templo de San Juan. Su orientación es entre sur y sudeste. Tiene 91 centímetros de espesor y su fábrica es de sillares de piedra arenisca de aparejo califal, alternando dos o tres a tizón con uno a soga.

La excavación, hecha en el interior del templo y fuera de él, a sudoeste, permitió reconocer los muros de cimiento, corridos, de las arquerías de separación de sus naves. Son de mampuestos, chinarro y cal, revestidos por ambas caras. Están algo oblicuos respecto al muro de la *qibla*. Dentro de la iglesia aparecieron, al excavar, tres cimientos de muros, pertenecientes dos de ellos a la nave central, y el otro a la situada a su oriente, de 94 centímetros de ancho y 12,50 metros de longitud. Quedan interrumpidos antes de llegar al muro de fachada que cierra el templo. La distancia entre los ejes de las arquerías de la nave central era de 6,44 metros. La inmediata a oriente, medida también entre ejes, tenía 5,17, y 5,63 la simétrica a occidente. El cimiento de la arquería de esta última está ya fuera del templo actual, lo mismo que el del muro exterior, que cerraba la mezquita primitiva a sudoeste, de 1,10 metros de grueso. El ancho de esa nave extrema entre los muros de cimentación era de 4,72 metros, casi igual, pues, al de la inmediata. En la esquina formada por el cimiento de lo que fué muro exterior a poniente y el de la *qibla*, reconocióse la cimentación de un estribo angular; a la arquería anterior a nordeste correspondía otro de 0,53 por 0,95. Abierta en el muro de la *qibla*, y casi en el eje de la nave extrema, apareció un hueco como de puerta de jambas rectas y 1,22 de luz.

Para ampliar la mezquita de cinco naves fué prolongado por ambos extremos el muro de la *qibla*, con lo que en parte quedó en él embebido el estribo angular. La nave añadida a occidente tenía, medida de muro a muro de cimientos, 5,96 metros. Era, pues, más ancha que la central y laterales de la mezquita primi-



Almería. — Plano de las excavaciones realizadas en la iglesia de San Juan y en sus inmediaciones, donde estuvo la mezquita mayor.

tiva. El estribo de ángulo de la mezquita ampliada apareció mutilado, y junto a él, en el cimiento del muro exterior, de un metro de latitud, que cerraba a sudoeste el oratorio agrandado, quedaban huellas de un hueco de puerta y de un contrafuerte de 0,63 metros de saliente y 1,16 de longitud. Pude seguir el cimiento de este muro — hecho, como todos los reconocidos, por el procedimiento de la tapia, en cajones de 90 centímetros de altura — en una distancia de unos 50 metros. En su parte última, y en el revestido de la cara externa, tenía incisiones en zigzag, muy frecuentes en las construcciones hispanomusulmanas, cuya utilidad es favorecer la adherencia del revestido.

La parte nordeste de la mezquita no pudo excavarse por ocuparla el altar mayor de la iglesia, la sacristía y otras dependencias del templo. Pero sí se registraron fuera de éste, en las calles inmediatas, los cimientos del muro exterior nordeste del edificio ampliado, cuyo eje era algo oblicuo respecto a la *qibla*. Tenía 1,05 metros de ancho y descansaba sobre una gruesa zarpa de buena fábrica de mampostería, de 1,92 de grueso, algo sobresaliente respecto a dos estribos, de un metro de longitud y 0,69 y 0,82, respectivamente, de resalto. En este muro, cerca ya del de la *qibla*, hubo una puerta de 0,97 metros de luz; conservaba sus jambas y los platillos en el batiente para el giro del vástago de las hojas de cierre. Más a norte abríase en el mismo muro otra puerta, aproximadamente en el eje de la calle llamada Real de la Almedina. Tenía 1,63 metros de latitud, mochetas interiores y exteriores, entre las que girarían las hojas, y sendos estribos flanqueándola exteriormente. Siguióse excavando en una longitud de 33,50 metros, hasta penetrar en el recinto del cuartel situado a norte de la iglesia. En el patio interior de este edificio militar pude hacer algunas exploraciones, descubriendo cimientos de muros que seguían, aproximadamente, la dirección de los de las naves del oratorio, pero tan sólo uno estaba en la prolongación de otro de éstos.

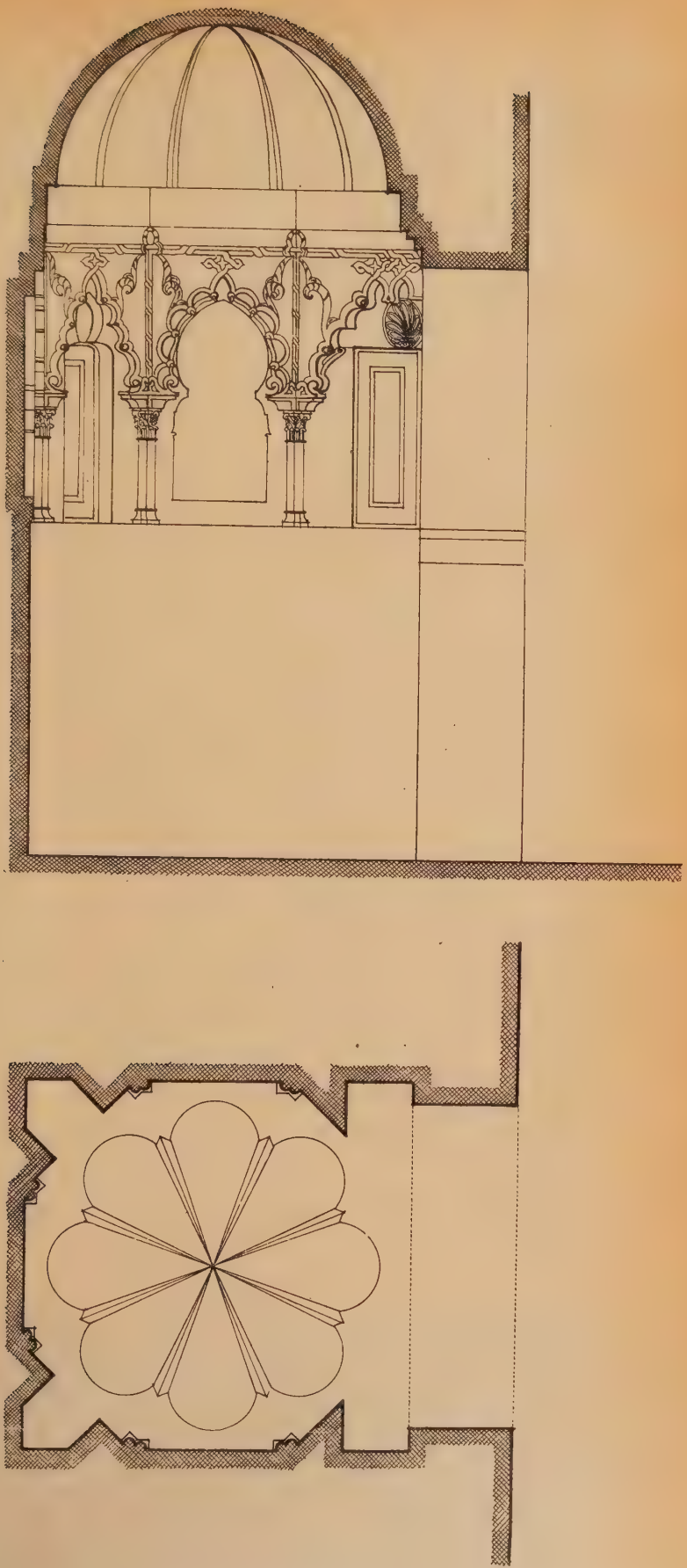
El «miḥrāb» y los restos hallados en el subsuelo.

El *miḥrāb*, única parte conservada de la mezquita, en unión del muro de la *qibla* en que se abre, tiene planta cuadrada de 1,90 metros de lado. Sus muros no están a escuadra. Cúbrelo una cupulilla de piedra, más bien concha, despezada, de planta octogonal, con ocho gallones que alternan con otros tantos ángulos diedros excavados en la piedra. Su traza es idéntica a la de las que decoran algunos plementos de las bóvedas construídas al ampliar al-Ḥakam II la mezquita mayor de Córdoba en la segunda mitad del siglo X. Estuvo revestida de yeso pintado de rojo, color del que aún se conservaban algunos restos. Del arco de piedra de ingreso al *miḥrāb*, enjarjado y de medio metro de espesor, falta toda la parte de la derecha.

Clave y dovelas, labradas en piedra caliza blanda, son largas y estrechas. No están trasdosadas, y terminan por arriba en un plano horizontal. Prolongadas sus juntas parecen coincidir en el punto en que el eje del arco corta a la línea horizontal de impostas. El arco sería de herradura, y no debió de apearse en columnas, para las que no queda lugar entre sus arranques y las jambas. Reconstruído, se ve que tuvo 1,72 metros de diámetro, con prolongación de 0,305 por bajo del horizontal, es decir, que excede al semicírculo en poco más de un tercio del radio. La clave está algo enfondada y en algunas de las restantes dovelas, alternativamente, se excavaron cajas, desiguales y sin ceñirse a su contorno. Servirían para fijar una decoración de yeso. Alternarían, pues, dovelas decoradas con otras lisas, como en los arcos de la alcazaba de Málaga.

Por encima de las dovelas se conserva un trozo de muro viejo. Forman la hilada inferior estrechos sillares tendidos; sobre ella hay varias de 35 centímetros, aproximadamente, de altura, en las que alternan sillares a soga de unos 0,95 m. de longitud — alguno alcanza hasta 1,10 — con uno o dos a tizón de 0,15.

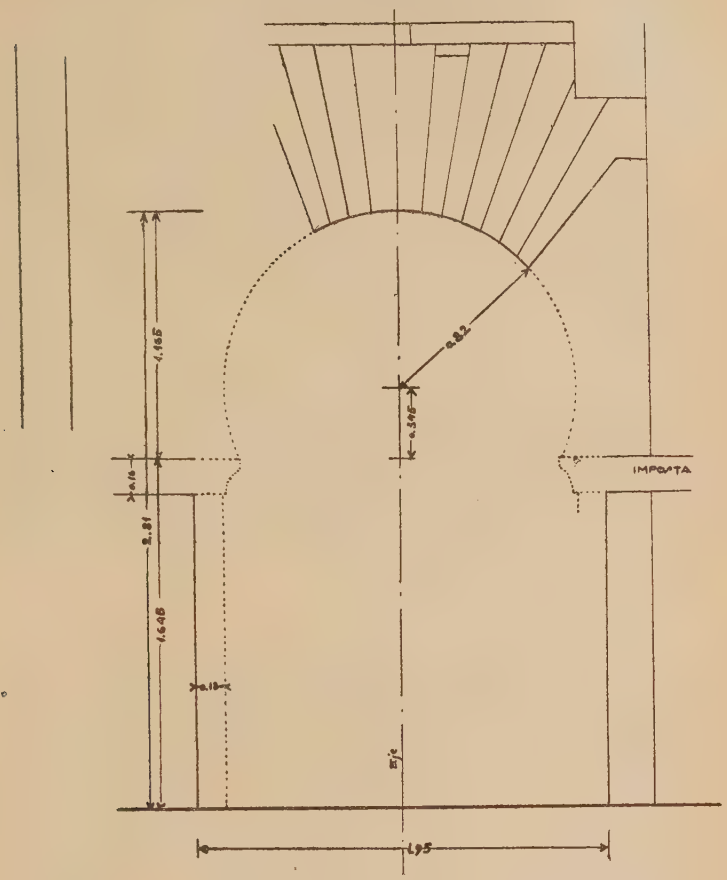
A 2,72 metros de la jamba de la derecha hay restos de una puerta de 1,28 de luz — primeramente parece que tuvo 1,07 —;



Almería. — Planta y sección del *miḥrāb* de la mezquita mayor.

Dibujo de F. J. Sáenz Aza, sobre datos de L. Torres Balbás.

sus jambas están rehechas, pues no guardan correspondencia con la obra primitiva. Serviría, probablemente, como la situada en el



Almería. — Arco de ingreso al *miḥrāb* de la mezquita mayor.

mismo lugar en la mezquita cordobesa, de entrada al pequeño recinto donde se guardaría el almimbar. De los otros supuestos muros que lo cerrarían no se encontró en la excavación resto alguno[1].

1 Levantada la solería de ladrillo del *miḥrāb*, bajo ella apareció otra análoga, de ladrillos de 14 por 30 centímetros, que se ha conservado.

Otro ingreso de 1,37 m. de luz se abría al otro lado del *miḥrāb*, a 4,20 de su jamba. La de la derecha de aquél puede ser la primitiva, mientras está rehecha la frontera. Sobre la plancha de madera que le sirve de dintel, queda un trozo de muro árabe, con caja en los sillares como para haber tenido decoración sobrepuesta de yeso.

Aparte algunos fragmentos casi informes, los pocos capiteles encontrados — creo recordar que en el interior de la iglesia — son de piedra, de orden compuesto, y hojas lisas, alguno de muy escaso relieve. Bajo las volutas, también desprovistas de decoración, labróse un apéndice, pieza de transición entre aquéllas y la parte superior abarquillada de la hoja de acanto; apéndice que aparece en los capiteles de la ampliación de Almanzor de la mezquita cordobesa. Los de Almería recuerdan otros de Tremecén [1]. También se halló en las excavaciones un fragmento de cimacio; la pronunciada curvatura de su nacela le aproxima más a los de la citada mezquita africana, fechada en 530 = 1135, que a los de la mayor de Córdoba, en la que el perfil de casi todos éstos es recto.

Entre los restos encontrados en la excavación figuran: una basa de piedra con una escota entre dos boceles y plinto cuadrado; otras dos basas, más pequeñas que la anterior, como de parteluces, una de ellas semejante a la antes descrita, y la otra con dos molduras rectas y un trozo de fuste, y la parte alta de una almena grande de piedra, escalonada, del tipo de las cordobesas. Halláronse, además, fragmentos de yeserías, a los que se alude más adelante.

La decoración.

El *miḥrāb* conserva restos de dos decoraciones de yeso, sobrepuestas. La inferior y más vieja convertía la planta cuadrada en octogonal mediante chaflanes volados por encima del zócalo,

[1] *Les monuments arabes de Tlemcen*, por William y Georges Marçais (París 1903), figs. 6-D de la p. 71 y 17 de la p. 149.

Almería. — Bóveda del *mihrab* de la mezquita mayor y basas y capiteles encontrados en las excavaciones.

Almería. — Fragmentos de yeserías encontrados en las excavaciones de la mezquita mayor.

Almería. — Modillones de ladrillo y yeso encontrados en las excavaciones de la mezquita mayor

Almería. — Modillones de ladrillo y yeso encontrados en las excavaciones de la mezquita mayor.

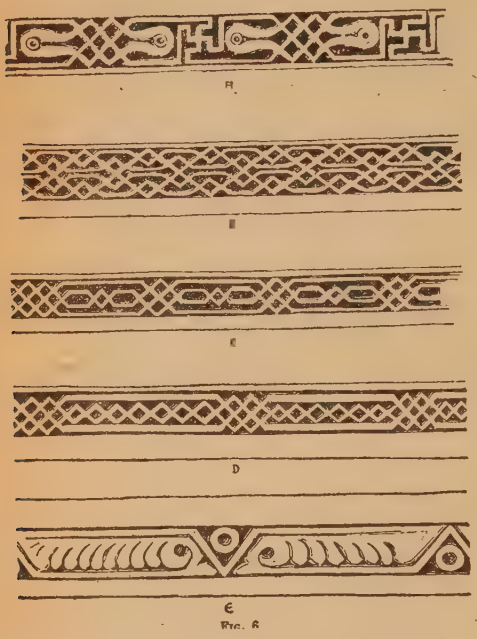
hoy desnudo. Arcos ciegos de herradura, de muy poco resalto, sobre impostas de nacela, decoraban los tres paños centrales de los muros. En los cuatro chaflanes se dispusieron nichos adintelados, cuyas jambas, normales al plano de frente del chaflán, determinan en cada uno dos paños rectangulares en el fondo de los muros del *miḥrāb*, decorados con boceles que los recuadran y forman rectángulos. Sobre cada nicho se colocó una concha tallada en yeso. Tan sólo se conservan las de los dos chaflanes inmediatos al arco de ingreso; en los otros quedan únicamente las cajas. Esta sobria decoración de yeso enriquecíase con policromía, de la que subsisten restos muy borrosos. Reconócense, tanto en las conchas como en los techos y fondos de los nichos, pequeños discos o perlas perforadas, y en los últimos algunas letras cúficas. Los colores son: negro, azul y rojo.

Más tarde, deteriorada esta decoración o por parecer pobre, cubriéronse los muros con otra sobrepuesta típicamente almohade. Para ello se dispuso en cada uno de los dos chaflanes del fondo una trompa de semibóveda de arista, macizando el resto hasta enrasar con el dintel, y se quitaron las conchas. Quedaron éstas ocultas en los dos chaflanes inmediatos al arco de entrada; se rellenó también con yeso la parte alta de los nichos, enlazando las ochavas con los rincones del arco de ingreso al *miḥrāb* por medio de un ornato, consistente en unas hojas o palmas lisas dispuestas en abanico y terminadas en pequeños ganchos o volutas. El fondo de los arcos de los paños centrales enrasóse con éstos.

Oculta así la decoración anterior, cada uno de los cinco paños restantes se adornó con un arco floral ciego de poco resalto, formado por varias curvas unidas por pequeños ganchos, apeados en columnitas, adosadas las de dos contiguos. En la excavación del subsuelo apareció uno de sus capiteles, colocado en un arco al reparar la decoración. Deriva de los de orden compuesto y tiene volutas de ángulo muy reducidas. Conserva el equino y dos filas de hojas lisas y rígidas, formando las de la inferior una banda o cinta continua, como meandros, disposición no anterior al arte almohade, heredada por los capiteles granadinos. Poco más de medio arco se puso en las ochavas inmediatas al de in-

greso, al no haber sitio para uno entero. Rebordea esos arcos decorativos una línea incisa, prolongada por encima de la clave para dibujar fajas o cintas dobles y enlazadas de recuadro.

En el subsuelo de la iglesia se encontraron — creo recordar que en la nave, frente al *miḥrāb* — fragmentos de cuatro modillones, formados por ladrillos recubiertos de yeso, y otros restos de decoración de este último material. De los primeros, el más completo tiene cinco rizos o ganchos, saliendo de un vástago común, cuyo perfil exterior dibuja una nacela. Decora su frente una faja de escaso resalto, adornada con dibujo de lazo. Los costados llevan hojas planas digitadas y asimétricas, algunas con ojetes abiertos, entre tallos serpeantes.



Mezquita de Nāyim (Persia).—Cenefas de yeso.

Con varios de los trozos de yeso hallados se pudo reconstruir un paño rectangular, que quedó colgado en el fondo del *miḥrāb*. Su decoración es también de ataurique, pareja de la de los modillones, con palmas planas y asimétricas divididas en foliolos, y algunos ojetes intermedios independientes, la mayoría abiertos.

Entre los restantes fragmentos de yeso tallado recuerdo: alguna palma simétrica; frisos de entrelazos de cintas rectas y curvas, como los de los frentes de los modillones, y un trozo de cenefa con tres perlas perforadas alternando con otra ovalada.

En un altar inmediato al mayor, del lado del evangelio, se habían aprovechado, en obra muy posterior, dos fragmentos de

friso o alicer de madera con inscripción alcoránica de letras cúficas [1] y ataurique de relleno, tallado en dos planos. Debieron

Almería. — Fragmento de alicer aparecido en la iglesia de San Juan [2].

Dibujo de L. Laorga.

de pertenecer a la armadura de la mezquita. Su semejanza es grande con otros de la alcazaba de Málaga.

Cómo era la mezquita mayor de Almería.

De grande y magnífica calificó al-Umarī, en el siglo XIV, a la mezquita mayor de Almería [3]. Poco después de la reconquista de esta ciudad por los Reyes Católicos — en 1494 — decía Műnzer que era uno de los templos más bellos del reino de Granada, «fantástico y soberbio», en el que ardían un centenar largo de lámparas; poseía riquezas fabulosas y cincuenta sacerdotes *(sic)* atendían a su culto [4].

Respecto a dimensiones, conocemos su ancho de 45 metros, pero no su largo. El mismo Műnzer afirma que medía 113 pasos de largo por 72 de ancho [5]. La longitud del paso, en función de la dimensión conocida, sería la excesiva de 0,625 metros, y su largo total, comprendiendo el patio, de 70,62. Como todas las medidas dadas por el viajero alemán, su exactitud es escasa.

Cinco naves tenía el edificio primitivamente, algo oblicuas

1 *Qur'ān*, II, 285.

2 Otro fragmento del mismo alicer se reproduce al final de esta *Crónica*.

3 *Masālik el Abṣār*, I, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 239.

4 Jerónimo Műnzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, traducción de José López Toro (Madrid 1951), p. 30.

5 *Ibidem*.

respecto al muro de la *qibla,* y más ancha la central que las laterales. La ampliación de Jayrān — entre 403 = 1012 y 419 = 1028 — consistió en agregar una nave más a cada costado, de mayor luz que la central; ignórase en qué forma se aumentó por el lado del patio. El testimonio de Ibn al-Jaṭīb, a pesar de lo tardío — siglo XIV —, concuerda con el resultado de las excavaciones, pues la ampliación se señala claramente, como se dijo, en los cimientos. El mayor ancho de las naves extremas añadidas, respecto a las laterales, era característica de la aljama mayor de Granada, repetida más de un siglo después en las mezquitas almohades.

Műnzer contó en el oratorio más de 80 columnas [1]; al ser seis sus arquerías, suponiendo 14 columnas para cada una de ellas (15 tiene la primitiva de Córdoba y 12 tuvo la mayor de Granada), el total sería 84, y la longitud de la mezquita puede calcularse en unos 35 metros.

Como todas las mezquitas, tendría ésta arcos sobre las columnas que separan sus naves. Los arcos del coro, situados probablemente en el centro del edificio, se repararon en 1521 [2]. En la excavación hecha en la calle, frente a la puerta del templo, aparecieron algunas dovelas de piedra pintadas de rojo y fragmentos muy desgastados de yeso tallado.

Aseguraron a Műnzer que, en la parte más alta del interior de la mezquita, en muchos sitios había colgadas campanas robadas a los cristianos en la guerra. Estaba perforada su concavidad por abundantes agujeros con pequeños candelabros, en los que ponían lamparillas; por la tarde solían arder dos mil o más. Vió ante el altar el mismo viajero dos grandes lámparas de cristal de variados colores, traídas de la Meca. Las cubiertas del edificio eran de teja [3].

[1] *Habet plus quam octoginta columnas* (*Itinerarium Hispanicum Hieronymi Monetarii: 1494-1495*, edic. de Ludwig Pfandl, apud *Revue Hispanique*, XLVII, Nueva York-París 1920, p. 38).

[2] Acta capitular de 3 de septiembre de ese año, citada por Castro Guisasola, *La mezquita mayor... de Almería*, p. 5.

[3] En 1520 se acordó arrancar una palma que se erguía junto a la puerta de la catedral, porque «los muchachos, tirando piedras a ella, quiebran las tejas» (Acta

Mũnzer describe el amplio patio de la mezquita como un cuadro plantado de limoneros y otros árboles, enlosado de mármol y con una fuente en su centro para las abluciones rituales. También visitó dicho viajero la pieza en la que se guardaba el aceite destinado a las muchas lámparas — más de ciento, dice — que ardían en su interior cuando era oratorio islámico, y la cámara secreta del cadí [1]. Locales para guardar el aceite hay también en las mezquitas al-Ḥamrā' de Fez Ŷadīd y en la Qarawiyyīn de Fez.

Cronología del edificio.

Para el estudio de la cronología de la mezquita almeriense, conviene separar las obras de las diferentes etapas constructivas y decorativas de las que queda huella en los restos del edificio.

1° *Mezquita primitiva.* — De cinco naves y *miḥrāb* de planta cuadrada cubierto por una cupulilla de gallones [2]. El aparejo del muro conservado, en el que alternan uno o dos sillares de tizón con otro grande a soga, es característico en Córdoba de los reinados de ᶜAbd al-Raḥmān III (300=912–350=961) y de al-Ḥakam II (350=961–366=976); en el siguiente de Hišām II

capitular de 23 de marzo, citada por Castro Guisasola, *La mezquita mayor... de Almería*, p. 5).

[1] Mũnzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 30-31.

[2] No se ha encontrado vestigio alguno que autorice la sospecha de que tuviera cúpula en el tramo que precede al *miḥrāb*. Hay, sin embargo, un indicio, muy problemático, de su existencia. En dos tableros de la sillería del coro de la catedral de Toledo, en los que se tallaron relieves representando episodios de la guerra de Granada, se lee la palabra *alminia*, corrupción sin duda de Almería; represéntase en ellos esta ciudad murada y con edificios monumentales en su interior. Supone Carriazo que la gran nave y amplia cúpula figuradas en los relieves — en varios hay un intento de localización de la escena representada — pudieran ser de la mezquita mayor almeriense (J. M. Carriazo, *Los relieves de la guerra de Granada en el coro de Toledo*, apud, *Arch. Esp. de Arte y Arqueol.*, VII, 1927, pp. 60-61). La mezquita mayor de la cercana Pechina, construída por ᶜUmar b. Aswad en el siglo IX, tenía una cúpula semiesférica con arcos y columnas (*La Péninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miᶜṭār*, por Lévi-Provencal, p. 38 del texto y 48-49 de la trad.)

(366=976-399=1008) lo corriente es el aumento de los sillares de tizón. La planta cuadrada del *miḥrāb* se repite en las mezquitas del Cristo de la Luz, en Toledo, terminada en (390=999-1000) y del Puerto de Santa María; supuse levantada esta última en los años finales del siglo X o en los primeros del siguiente, período al que también pueden referirse las dovelas largas y estrechas del arco de ingreso. La bóveda de gallones ya se dijo que es idéntica a algunas de las que decoran los plementos de las cúpulas cordobesas de la ampliación de al-Ḥakam II. Creo, pues, que la primitiva mezquita mayor de Almería se construiría pocos años después de la ampliación de al-Ḥakam II en la de Córdoba, es decir, antes de finalizar el siglo X.

2° *Ampliación de Jayrān* (entre 403 = 1012 y 419 = 1020). — Las dos naves añadidas, una a cada costado, eran más anchas que las restantes laterales, como en la mezquita contemporánea de Granada. A la misma etapa de obras, o a la tan próxima anterior, creo que puede adscribirse la decoración más vieja del *miḥrāb*. Los arcos ciegos agudos de los paños centrales es su característica más destacada. Algunos de ese trazado hay en la ampliación de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba, y no son mucho más frecuentes en la posterior de Hišām II o Almanzor. Las conchas sobre los nichos de los chaflanes se emparejan con las que se ven en los tramos que flanquean el inmediato al *miḥrāb* en la citada gran aljama.

3° *Modillones de lóbulos, o rizos, y restantes fragmentos de yeso encontrados en las excavaciones.* — Los primeros, cuya posición en la mezquita se ignora, aseméjanse a los de la cornisa de la fachada de la mezquita cordobesa al patio de los Naranjos, construída por ᶜAbd al-Raḥmān III en 346 = 958, y a la quicialera de piedra del Museo Arqueológico de Toledo, atribuída al siglo XI. El estilo de los fragmentos de la decoración vegetal avanza sobre el de los ataurique de la ampliación de Almanzor, en el oratorio cordobés (377 = 987-988), y es anterior a la dominación almohade en al-Andalus. Pueden, pues, fecharse esos restos en el siglo XI o en la primera mitad del XII. Hojas planas digitadas, asimétricas casi todas; tallos ondulados y sin hendir y ojetes sueltos, abiertos y cerrados, entre los foliolos, se en-

cuentran en ataurique de yeso desde los restos de Medina Elvira, conservados en el Museo Arqueológico de Granada, hasta los de la mezquita mayor de Tremecén (530 = 1135). Cenefas en las que tres perlas perforadas alternan con una ovoide — tema decorativo derivado del contario clásico — hay, pintadas, en los restos de la alcazaba de Málaga del siglo XI, y talladas en mármol, en estelas sepulcrales de Almería, de época almorávid, algo anteriores a la conquista de la ciudad por los cristianos el 20 *ŷumādà* I de 542 (17 octubre 1147).

Las pequeñas fajas de entrelazos rectos que adornan la zona medial del frente de los cuatro modillones son parecidas a las que tienen los mismos elementos en la cornisa de la fachada de la mezquita de Córdoba al patio de los Naranjos (346 = 958), y en los pilares interiores de la ampliación de Almanzor (377 = 987-988); pero estos cordobeses carecen de decoración vegetal de relieve en sus costados como los de Almería [1]. En Oriente — buen ejemplo de tantos motivos como de allí vinieron a enriquecer el arte hispanomusulmán —, lazos parecidos adornan cenefas y fajas de recuadro en la mezquita persa de Nāŷim, construída, según Fleury, hacia el año 900. En el siglo XI, otros lazos semejantes recuadraron un triple hueco en la alcazaba de Málaga. En ella, y en las decoraciones casi contemporáneas del palacio de la Alfajería de Zaragoza (441 = 1049 – 474 = 1081), hay frisos de análogo dibujo al de los fragmentos encontrados en el subsuelo de lo que fué mezquita almeriense. En cambio, los pequeños y abundantes de ataurique, procedentes del mismo lugar, parecen de un arte algo más avanzado, próximo a la época almorávid, como ha escrito, con su indiscutible autoridad, don Manuel Gómez-Moreno [2]. Tal vez se puedan atribuir al brillante reinado de al-Muᶜtaṣim (443 = 1051 – 484 = 1091), del que sabemos prolongó la conducción de agua de la ciudad hasta esta mezquita mayor.

4° *Decoración de yeso sobrepuesta en el «miḥrāb».* —

[1] *Los modillones de lóbulos*, por L. Torres Balbás (*Arch. Esp. de Arte y Arqueología*, XII, Madrid 1936, pp. 45, 49 y 50).

[2] *El arte árabe español hasta los Almohades. Arte mozárabe*, por Manuel Gómez-Moreno, «Ars Hispaniae, III» (Barcelona 1951), pp. 267-268.

Pequeñas arquerías ciegas sobre columnillas decoran los *miḥrābs* de las mezquitas almohades, como en las de la Kutubiyya y Alcazaba de Marrākuš; en éstas, con mayor riqueza y desarrollo que en la almeriense. Trompas de semibóveda de arista y palmas lisas, unidas por su extremo recurvado para formar arcos, son temas frecuentes en el arte de la misma dinastía. Característica de algunos capiteles almohades, no registrada en los de época anterior, es el enlazar las hojas de acanto de la fila inferior de los corintios o compuestos, formadas por una faja continua dibujando meandros. Es probable que deteriorada la decoración del *miḥrāb* de la mezquita mayor de Almería durante la ocupación cristiana de la ciudad, tras su reconquista en 1157 los almohades se apresurasen a renovarla. En tal caso, sería el más antiguo resto del arte de ese período conservado en España [1].

El alminar y su elevación.

En las excavaciones no encontré rastro alguno del alminar, que estaría probablemente en la parte septentrional, no excavada, del patio del cuartel.

A esa torre debe de referirse un epígrafe grabado en una losa de mármol que, dividida en varios fragmentos e incompleta, se conserva en el Museo del Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, como procedente de Almería.

Dice la inscripción que no siendo la altura del alminar sobre las casas de la ciudad suficiente para la buena audición de la voz del almuédano ni para la observación de las lunas nuevas y la puesta del sol en algunas de las estaciones del año, se elevó diez codos (alrededor de unos cinco metros), obra terminada en el año 531 = 1136-1137 [2]. Sin duda, desde la terraza del alminar

[1] *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, por Leopoldo Torres Balbás, «Ars Hispaniae, IV» (Barcelona 1949), pp. 15 y 17. Un *miḥrāb* de una mezquita almohade, con decoración semejante, se ha encontrado en fecha reciente en una iglesia de Mértola (Portugal).

[2] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, texte (Leiden-Paris 1931), pp. 123-126 y 138.

primitivo los astrónomos prácticos no podían, por su escasa elevación, realizar con los instrumentos apropiados las operaciones necesarias para fijar el momento exacto del día y de la noche en que los musulmanes debían realizar las cinco oraciones rituales.

Otras mezquitas.

Ningún rastro monumental queda de las restantes mezquitas almerienses, y escasísimas son las referencias escritas que de ellas existen.

Münzer, después de describir la mayor, habla de pasada de las otras, cuyas rentas percibían — dice — el prelado y el clero, por estar incorporadas a aquélla [1].

Además de la del Sagrario en la catedral, las otras tres iglesias parroquiales fundadas en Almería por bula de Inocencio VIII — San Pedro, San Juan y Santiago — ocuparían, como de costumbre, los edificios de anteriores mezquitas. El de San Pedro dice Orbaneja haberse conservado por muchos años, aunque con frecuentes reparaciones, hasta que el obispo Portocarrero (1603-1631) la reconstruyó en la forma que hoy la vemos [2].

El mismo autor asegura que la mayor parte de las ermitas existentes en su tiempo en la ciudad habían sido mezquitas. De ser cierto, se trataría de modestos y reducidos oratorios. Las ermitas de San Juan Evangelista, en la Alcazaba; San Gabriel, en la calle Real, cerca de la puerta del Mar; Santa Lucía y San Roque, en la Chanca, la última fuera de murallas y a la orilla del mar, dice Orbaneja que fueron de los Reyes Católicos en el «Repartimiento» y estaban adscritas a mezquitas [3]. La de San

1 Münzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 30-31.

2 Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, prim. parte, p. 134; Madoz, *Diccionario*, II, p. 137.

3 Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, parte primera, pp. 136-137. En tiempo de Orbaneja había también las siguientes ermitas: San Cristóbal, en lo alto del monte; San Lázaro, entre las huertas; San Antón, en la Almedina, cerca de la antigua mezquita mayor, y Santa Ana, próxima a la calle que iba desde la puerta de la imagen a la de Pechina, arruinada en un terremoto. La tradición afirmaba a fines del siglo XVII haber sido mezquitas las de San Lázaro, San Antón y Santa Ana.

Roque sería una rábita situada en el cementerio del Aljibe, *maqburat al-Ḥawḍ*, lo mismo que la de San Sebastián, emplazada en el más importante de Almería, también extramuros. Tradicionalmente se afirma que los citados monarcas convirtieron la de San Sebastián en ermita — más tarde, al poblarse los contornos, pasó a ser parroquia — en conmemoración de ser el lugar donde el Zagal les entregó las llaves de la ciudad y fortalezas.

En 1492, al fijar el emplazamiento para la fundación del convento de San Francisco, dícese existir en él tres mezquitas. Serían pequeños oratorios, abundantes en las ciudades islámicas. En un documento de 31 de diciembre de 1494, por el cual el alcalde, corregidor y repartidor de Almería señalaron y dieron sitio para hacer el monasterio de Santo Domingo, se menciona una mezquita, comprendida en el solar del convento [1].— LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

CAMPANAS CAUTIVAS

Entre los objetos muebles que cayeron en cautividad musulmana y que todavía se conservan admirablemente, figuran muy en primer término los de bronce: cañones y campanas. De cañones, tanto peninsulares (españoles y portugueses) como extranjeros, se conserva una considerable colección en las fortalezas marroquíes, la cual colección merecería ser estudiada por especialistas. Pero los cañones no todos han llegado a manos islámicas como presa de guerra, sino por otros medios: compra o regalo, y, además, suelen ser, claro está, de tiempos relativamente modernos. Las campanas, en cambio, sí son todas botín bélico y medievales. Son las verdaderas cautivas.

Sabida es la diferencia que, en cuanto al instrumento empleado para llamar a la oración, existe entre las religiones islámica y cristiana. La primera — no sin alguna vacilación inicial,

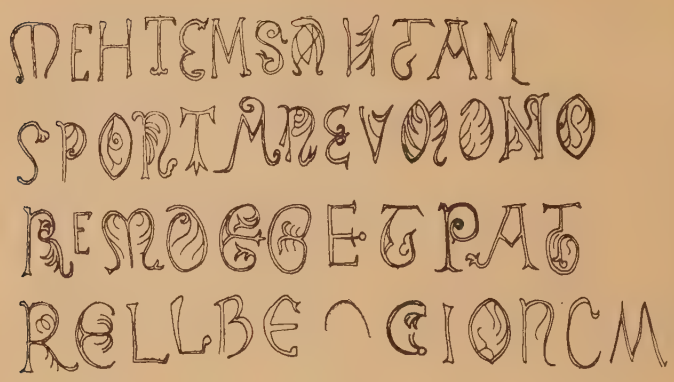
[1] Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, parte primera, pp. 144 y 169-170.

a lo que parece — se decidió por la voz humana del almuédano; la segunda por las campanas. Éstas han sido siempre objeto de abominación por parte de los musulmanes, y uno de los botines de guerra más codiciados, dada la humillación que suponían para la fe adversaria. Cuando se las cogía, eran trasladadas a las mezquitas, en las cuales, revestidas y enmascaradas con aros de bronce para sujetar luces — bujías o vasos de aceite —, quedaban colgadas como grandes lámparas.

Las obras de reparación de la fábrica de la gran mezquita mayor de Fez, universidad al mismo tiempo — la Ŷāmiᶜ al-Qarawiyyīn, — emprendidas por el Servicio de Monumentos Históricos del Marruecos francés, ha permitido ya, y permitirá en lo sucesivo, descubrir, desnudar y estudiar, antes de volver a ser puestas en su sitio como lámparas, varias de estas campanas cautivas. El director de dicho servicio, nuestro querido amigo M. Henri Terrasse, Miembro del Instituto de Francia y Director del Instituto de Altos Estudios Marroquíes en Rabat, nos ha ofrecido amablemente, con fraternal cortesía que sinceramente agradecemos, comunicarnos para su publicación en España todos los datos referentes a estas viejas campanas que fueron nuestras, así como fotografías y calcos de sus inscripciones, hechos por la experta mano de M. Jean Meunier, arquitecto e inspector de monumentos históricos. Por su parte, el maestro de la arqueología española, don Manuel Gómez-Moreno, nos ha ofrecido también estudiar en estas páginas dicho material, poniéndolo en relación con las piezas medievales conservadas en nuestro suelo.

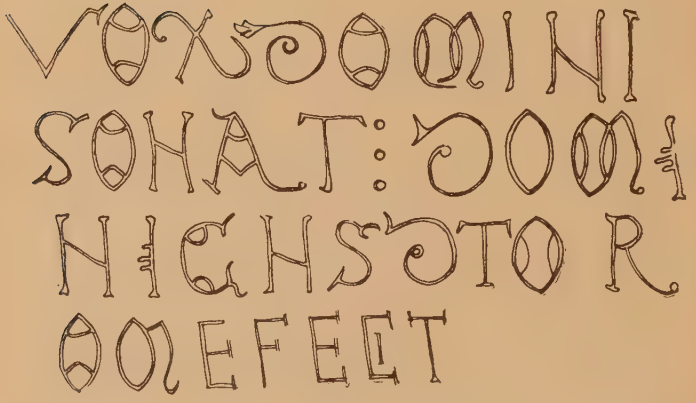
Como anuncio, para los estudiosos, del interés que tienen tales investigaciones y habida cuenta de que el propósito de esta Crónica fué siempre publicar sin demora los documentos a su alcance, aunque fuese parcialmente y de modo provisional, reproducimos a continuación los calcos (remitidos por M. Terrasse) y las transcripciones de dos inscripciones de campanas españolas convertidas en lámparas dentro de la parte de la mezquita de al-Qarawiyyīn actualmente en obra, de las que aún no tenemos fotografías.

1.



MENTEM SANCTAM
SPONTANEAM ONO-
REM [1] DEO ET PAT-
RE LIBERACIONEM [2]

2.



VOX DOMINI
SONAT : DOMI-
NICUS D TOR-
O [3] ME FECIT

1 *Sic.*, por *honorem*.
2 *Sic.*, por *patriae liberationem*.
3 Es decir: *Dominicus* [Domingo] *de Toro*.

En la primera inscripción falta algo, no calcado aún. La lectura de ambas fué rápidamente hecha por el señor Gómez-Moreno, que las cree del siglo XIII, a juzgar por el carácter de letra, y al que le ha parecido reconocer en la nº 1 una frase del ritual litúrgico para la consagración de campanas. Pero pronto habremos de volver sobre el tema. — *N. de la R.*

Almería. — Fragmento de alicer aparecido en la iglesia de San Juan.

Dibujo de L. Laorga.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Africa, 12.
Agadir, 18.
Āgmāt, 1, 14-21, 23.
Āgmāt-Ailān, 20.
Āgmāt-Warīka, 20.
Al-Andalus, 16, 25, 38.
Aljarafe, 15.
Almería, 24-26, 39-42, 45; al-Muṣallà, 25; alcazaba, 41; calle Real de la Almedina, 29, 41; convento de San Francisco, 42; convento de Santo Domingo, 26, 42; Chanca, 41; ermitas de San Juan Evangelista, San Gabriel, Santa Lucía y San Roque, 41, 42; hospital real de la Magdalena, 26; *madīna* o almedina, 27-29; *maqburat al-Ḥawḍ* (cementerio del Aljibe), 42; mezquita mayor, 1, 24-42; puerta del Mar, 41; Sagrario de la catedral, 41; San Juan, 24, 27, 28, 35, 41, 45; San Sebastián, 27, 42; Santiago, 41.

Bani Taouda, 2, 3, 4, 6.
Baṣra, 10.
Berbería, 15.

Carmona, 25.
Ceuta, 26.
Córdoba, 37; mezquita mayor, 30-32, 36, 38.

El Djema, 18.
España, 4, 10-14, 23, 24, 40, 43.
Europa, 9, 11, 12.
Et-Tnine, 18.

Fez, 2, 4.
Fès-Bali, 2, 3.
Fez Ŷadīd: mezquita al-Ḥamrā', 37.

Gharb marroquí, 2.
Ghiata: sierra, 3.
Granada, 10, 35; aljama mayor, 36, 38; museo Arqueológico, 39.

Ḥiṣn al-Tīn (Fuente de la Higuera, sierra de Aznaitín), 13.

Jbel, 3, 5, 6, 12.
Jimena (Jaén), 1, 12; calle Bella, 12.

Ksar es-Souk, 18.

Loarre, 11.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Madrid: museo del Instituto de Valencia de Don Juan, 40.
Maghrib, 4, 12.
Málaga: alcazaba, 30, 35, 39.
Marrakech, 4.
Marrākuš, 14, 16, 18, 20, 21; Kutubiyya, 18, 40; mezquita de la Alcazaba, 40.
Marruecos, 1, 2, 5, 9, 12, 14, 16-18, 20.
Meca, 15, 36.
Medina Elvira, 39.

Nafīs, 20.
Nāŷim: mezquita, 39.

Ouarzazate, 18.
Ouerġha, 2, 3, 6.
Ourika o Oued Āghmāt, 18, 20, 23.

Península ibérica, 11.
Puerto de Santa María: mezquita, 38.

Qasbat-Nesrani, 7.

Rabat, 43.
Rif, 3-6.

Salvatierra de los Barros, 11.
Sevilla, 1, 14, 15, 23; Triana, 15.
Siria, 9.

Taroudant, 18.
Tasghimout: fortaleza, 1, 7.
Tazghdara de los Loujaya, 3.
Tinmallāl, 18.
Tit (Ribat de), 9.
Tizi n'Test, 18.
Tizi n'Tichka, 18.
Toledo: mezquita del Cristo de la Luz, 38; museo Arqueológico, 38.
Tremecén, 32; Bāb Qarmadin, 9; mezquita mayor, 39.

Zaragoza: Aljafería, 11, 39.
Zerhoun, 5.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

Abd al-Mu'min, 3, 4.
Abd al-Raḥmān III, 37, 38.
Abū Bakr ibn ᶜAbd al-Ṣamad, 15.
Al-Bayḏāq, 23.
Al-Ḥakam II, 30, 37, 38.
Al-Maqqarī, 16, 17, 21, 26.
Al-Muᶜtaṣim, 39.
Al-Ṣaḥrāwī, 4.
Al-ᶜUmarī, 35.
Alba (Duque de), 23.
ᶜAlī ibn Yūsuf, 2, 4.
Almanzor, 31, 38.

Bakrī, 20.
Banū Umayya (los), 13.
Beni Zeroual, 3.

Castro Guisasola (F.), 24.

Dominicus de Toro, 44.
Doutté (E.), 17, 20.
Dozy, 14, 15.

Emperador (Carlos V), 26.

Fernández de Villalán (Fray Diego), 26.
Fichtala (los), 5.
Fleury, 39.

García Gómez (Emilio), 1, 23.
Ghomara (los), 2, 3.
Gómez-Moreno (Manuel), 39, 43, 45.

Hišām II, 13, 37, 38.

Ibn ʿAbd al-Ṣamad, 17, 21.
Ibn al-Jaṭīb, 16, 17, 21, 25, 36.
Ibn Tūmart (el Mahdī), 4.
Idrīsī, 25.
Inalou, sultán del Gharb, 3.
Iʿtimād al-Rumaykiyya, 16, 21, 22.

Jaía, 2.
Jayrān, 25, 36, 38.

Lagūt (o Laqūt) ibn Yūsuf, 20.
Laorga (L.), 45.
León el Africano, 4.
Lévi-Provençal (E.), 2.

Magrāwa (los), 20.
Mahoma, 13.
Martínez de Castro (Juan Antonio), 24.
Maṣmūda (los), 2.
Meunier (Jean), 18, 23, 43.
Michelin, 18, 19.
Moulay Bou Chta, 4.
Muḥammad V de Granada, 16.
Muḥammad ibn Abī ʿĀmir, Almanzor, 13.
Muḥammad ibn Ṣumādiḥ, al-Muʿtaṣim, 25.
Műnzer, 35-37, 41.
Muʿtamid de Sevilla, 1, 14-17, 21-23.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 13.
Odinot, 2.
Orbaneja, 41.

Portocarrero (Fray Juan), 27, 41.

R., 1.
Reparaz (Gonzalo), 17, 21, 22.
Reverter, 3, 4, 11.
Reyes Católicos, 26, 35.

Sáez Gámez (Mariano), 12, 13.
Ṣanhāŷa (los), 2, 11.

Tāšufīn ibn ʿAlī, 3, 4.
Terrasse (Henri), 1, 12, 18, 43.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 42.

Yintān (el hijo de), 4.
Yūnus b. Qāsim b. Aḥmad b. Yūnus al-Umawī, 13.
Yūsuf ibn Tāšufīn, 2

Zagal (el), 42.

VARIEDADES

LA ENTRADA DE IBN ḤAZM EN EL MUNDO OFICIAL

En la introducción a mi versión española de *El Collar de la Paloma* (Madrid 1952, p. 6) escribí: «A temprana edad, como se solía, tal vez cuando al-Andalus creía vivir ʿuna luna de miel' con el segundo y brillante valido ʿāmirí ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar (cuyo padre Almanzor había sido enterrado en Medinaceli el año 392 = 1002, teniendo nuestro autor ocho años), se asomaría Ibn Ḥazm, con musulmana precocidad, al mundo...»

La suposición es exacta. Leyendo la reciente y utilísima edición que mi amigo Muḥammad ibn Tāwīt al-Ṭanŷī acaba de dar de la *Ŷaḏwat al-muqtabis* de Ḥumaydī (Cairo, al-Saʿāda, 1953), encontramos en la biografía de Ṣāʿid de Bagdad (nº 509, p. 253), al hablar de la qaṣīda de Ṣāʿid en elogio de Muẓaffar que empieza *(wāfir)*:

إليك حدوتُ ناجية الركاب ✲ محمَّلةً أماني كالهضاب

Traje hasta ti las ágiles monturas,
cargadas de deseos cual colinas,

la siguiente referencia:

«Abū Muḥammad ʿAlī, hijo del visir Abū ʿUmar Aḥmad ibn Saʿid ibn Ḥazm, me contó haber oído a Abū-l-ʿAlā' Ṣāʿid ibn al-Ḥasan recitar esta qaṣīda delante de al-Muẓaffar el día de la fiesta de la Ruptura del ayuno del año 396. ʿ*Ese día* — me dijo Abū Muḥammad — *fué el primero en que llegué a presencia de al-Muẓaffar,* y cuando

Abū-l-ʿAlā' vió que me gustaba la qaṣīda y que la escuchaba con atención, me la escribió de su puño y letra y me la hizo llegar.'»

El mismo texto exactamente se encuentra en Ḍabbī, *Bugyat almultamis* (*Bibl. Arab.-Hisp.* de Codera y Ribera, III, nº 852, p. 307). Como se sabe, Ḍabbī plagió escandalosamente a Ḥumaydī, o no hizo más que reeditar su obra, ampliándola.

El día 1º de šawwāl del año 396 h. correspondió al 1º de julio de 1006. Como Ibn Ḥazm nació en 30 ramaḍān 384 = 7 noviembre 994, el día en que por primera vez figuró en una fiesta de corte, a presencia del ḥāŷib ʿāmirí, tenía un poco menos de doce años.

Aprovecho la ocasión para señalar la publicación por Ṭanŷī de la *Ŷaḏwa*, según el ms., único hasta ahora, de la Bodleyana de Oxford, en excelente edición, cuya necesidad se hacía sentir y que facilitará un útil cotejo con la *Bugya* de Ḍabbī, permitiendo corregir el texto de éste, también conservado en un ms. único escurialense. La *Ŷaḏwa* de Ḥumaydī, a pesar de haber sido escrita en Oriente por un español expatriado, y de las imprecisiones e inexactitudes que esto entraña, es un texto de primer orden, lleno de curiosísimas noticias. Como se sabe (cf. Asín, *Abenházam de Córdoba*, I, pp. 291-293 y las referencias citadas), Ḥumaydī fué discípulo predilecto y fidelísimo de Ibn Ḥazm, cuyo nombre sale a cada paso citado como fuente del autor. Un detenido estudio conjunto de algunas de estas citas puede arrojar alguna luz sobre detalles de la vida del gran literato cordobés, aparte la que se proyecta sobre todas las personas e ideas de su mundo. Esta labor, aunque es cierto podía hacerse hasta ahora sobre la *Bugya*, queda enormemente facilitada con la publicación de la *Ŷaḏwa*.

Emilio García Gómez.

LAS PLÉYADES Y LA POESÍA ÁRABE *

En qaṣīdas árabes de todos los tiempos encontramos nombres de estrellas. Raro es el «dīwān» en que el poeta no use ni abuse de este tópico. De un lado, es por cultismo: el poeta hace alarde de sus conocimientos astronómicos y precisa los astros que ve, en vez de aludir a ellos genéricamente. De otra parte, la poesía árabe nació bajo cielos puros y diáfanos, que invitaban a la contemplación.

La noche es ya en sí un tema frecuente, tanto en el *raḥīl*, al aludir a los viajes por el desierto, como en el *nasīb*, para lamentar su cortedad o su longitud, según el poeta se halle junto a su amada o lejos de ella, como en el *madiḥ*, al metaforizar sobre el príncipe, cuya luz, por ejemplo, se dice ahuyenta las tinieblas de la injusticia.

La luna es el astro que, lógicamente, atrae más a los poetas: «Vi la faz del cielo como una oscura vega, donde la luna brillaba como una alberca» (Ibn Šuhayd, *D*, I-1, 174; kāmil, rima *ānihā*). Pero abundan las descripciones de estrellas en general: «El cielo parece un

* Siglas empleadas: *A. al-K.* = *Adab al-Kātib* de Ibn Qutayba (Cairo 1927). — *B. de los C.* = *Banderas de los Campeones*, ed. y trad. Emilio García Gómez (Madrid 1942). — *C. P.* = *Cinco poetas musulmanes* de E. García Gómez)Madrid 1944). — *D.* = *Dajīra* de Ibn Bassām (Cairo, a partir de 1939). — *Dīwān* de Ibn Jātima = ms. Esc. nº 381. — *Dīwān* de al-Qarṭaŷānnī = ms. Esc. nº 382. — *M.* = *Masālik al-abṣār* de Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (Cairo 1924). — *M. al-A.* = *Maŷānī al-Adab* (Bayrūt 1882-85). — *N.* = *Nihāyat al-arab* de Nuwayrī (Cairo 1929). — *Nich.* = *Studies on Islamic Poetry* de R. Nicholson (Cambridge 1921). — *Q.* = *Qalā'id* de Ibn Jāqān (París 1277 h.). — *R.* = *K. rafʿ al-ḥuŷub al-mastura* de al-Šarīf al-Garnāṭī (Cairo 1344 h.). — *Ṣ* = *Ṣubḥ al-aʿšà* de al-Qalqašandī (Cairo 1922). — *U.* = *ʿUyūn al-anbā'* de Ibn Abī ʿUsaybiʿa (Cairo 1882-84). — Las citas de Imru'-l-Qays, según Ahlwardt, *The Diwans of the six ancient Arabic poets* (London 1870).

mar de esmeralda sobre el que un pescador de perlas ha dispersado sus margaritas» (Munfatil, *D*, I-2, 267; ṭawīl, rima *ri)*; «Nuestro cielo con sus luceros, agrupados los más pequeños junto a los más grandes, parece un tapiz de esmeralda sobre el cual se han esparcido áureos dinares y dirhemes de plata (anónimo, *Ṣ*, II, 165; wāfir, rima *im)*, etc.

Un poco más, y aparecen los nombres propios y salen a relucir las constelaciones, sobre todo después de que Ibn Hāni', en su panegírico famoso del fāṭimí al-Muᶜizz, dedica no menos de once versos a comparar el cielo con una batalla. Los poetas introducen los símiles de estrellas mediante el socorrido *ka-anna*, o mediante un comparativo («más excelso, o resplandeciente, que...»), o las aluden con perífrasis para marcar una hora de la noche o una estación del año, o construyen con ellas frases proverbiales... En suma, el que estudia poesía árabe tiene que familiarizarse con términos astronómicos. Hoy quiero tratar brevemente de las Pléyades.

Son las Pléyades doce estrellas, de ellas siete muy visibles, situadas en la constelación del Toro. En algunas regiones de España se las llama las Cabrillas. Los árabes las denominan *al-Ṯurayyā*, un diminutivo de la raíz *ṮRY* = 'ser numeroso, abundante'. Según el *Lisān al-ᶜarab* (XVIII, 121) se llaman así por la abundante lluvia que anuncian, pues son la más benéfica de las «mansiones» de la luna (la tercera entre ellas), o por el número de sus estrellas unido a su pequeñez, que caracteriza el diminutivo. En la Biblia aparecen en *Job*, XXXVIII, 31, y IX, 10, y en *Amós*, V, 5. En el primer pasaje apostilla el traductor Scío que «se llaman así [Pléyades] por su multitud, y que «algunos la llaman virgilias»; en el segundo, cita el nombre griego Hiadas (de una raíz que significa 'llover'), «porque mueven las lluvias y tempestades». Parece incluso que a veces son designadas en árabe con el genérico *naŷm;* por lo menos tal es la interpretación corriente de Alcorán, LIII, 1: *wa-l-naŷmi iḏā hawà.*

Es muy frecuente, entre poetas, compararlas a joyas: «Los colgantes de un collar de perlas alternadas» (Imru'-l-Qays, *muᶜallaqa*, 23); «las perlas de un collar, que se han soltado de su sarta» (Ibn al-Ṭaṭariyya, *N.*, I, 66; ṭawīl, rima *dā*); «un brazalete de perlas en una muñeca» (Mubarrad, *N.*, I, 66; ṭawīl, rima *mi*); «Ves a las Pléyades, cuando el ocaso las arrastra, la luna cae y el alba despunta, como la

mano de una desposada en la que brillan las sortijas, o como un collar de perlas dispersas en el mar» (Ibn Sakara al-Hāšimī, *N.*, I, 67; munsariḥ, rima *ru*); «Imaginé las Pléyades como la mano de una niña virgen con sortijas de perlas en los dedos... Pensé que eran, en el espacio, como el penacho de una aljaba regia [1], no pendiente de cinturón... Parecían seis saetas de perlas con las que un sagitario alcanzó la bóveda del cielo» (Muḥ. b. al-Ḥasan al-Ḥātimī, *N.*, I, 68; ṭawīl, rima *lu*); «sortijas que brillan en los dedos de una mano escondida» (Ibn Hāni', *B. de los C.*, LXXVII; ṭawīl, rima *fa*); «sobre el horizonte en el poniente, eran como arracadas con cadenillas» (Ibn al-Muʿtazz, *N.*, I, 67; ṭawīl, rima *lu;* copiado exactamente por Abū-l-Qāsim ibn ʿAbbād, *R.*, I, 107, y de cerca por Ibn Naḍl, *N.*, I, 67, jafīf, rima *bi,* aunque éste las equipara, en el oriente, a una copa); «Parecen en el cielo un joyel cuyas perlas desgranaron las manos de Aldebarán» (Ibn Šuhayd, *D.*, I-1, 174; kāmil, rima *ānihā*); «un collar de perlas o un tiesto de jacintos» (Aḥ. b. Ibr. al-Ḍabbī, *N.*, I, 68; kāmil, rima *si*).

La última metáfora nos lleva al también frecuentado tema de las flores: «Parecían un ramo de jacintos, con que el copero saludó a los invitados» (Ibn al-Muʿtazz, *N.*, I, 67; ṭawīl, rima *qī*); «descienden en el horizonte como un ramo de jazmín en flor». (Ibn Muqānā, *B. de los C.*, XL; ramal, rima *n*); «son, en el final de la noche, flores abiertas o una brida de plata» (Ibn al-Muʿtazz, *N.*, I, 67).

Con las postreras palabras del último ejemplo pasamos a metáforas con objetos dispares: «las estrellas parecen el cortejo real, que levanta a las Pléyades por encima, como bandera» (Muʿtamid, *Q.*, 6; kāmil, rima *ā'a*); «cuando el ocaso las impele, parecen una brida en la cabeza de las tinieblas, que huyen al galope» (Ibn Zinbaʿ, *Q.*, 262; ṭawīl, rima *du*); «son la alabarda de las estrellas» (Ibn al-Ṭaṭariyya, *loc. cit.*); «pensarías que Aldebarán es un halcón cayendo sobre el nido de las Pléyades» (Ibn Šuhayd, *D.*, I-1, 227; ṭawīl, rima *ili*); son «una copa de vino, cuando Géminis se inclinó, como si estuviera borracho» (Ibn al Ḥaddād, *D.*, I-2, 232; ṭawīl, rima *ni*); burlescamente son como un racimo, y «ya que dicen que las Pléyades escancian

[1] *Mulukiyya*, que el *Muḥīṭ* deriva de *muluk* = 'reino', aunque Dozy lo da como sinónimo de *mulujiyya* = 'de color malva'.

[porque anuncian lluvia], pensaremos, al alzar el vaso, que estamos debajo de las Pléyades» (Ibn Quzmān, *C. P.*, 153); «botellas en las que brilla el azogue» (anónimo, *N.*, I, 67; ṭawīl, rima *ŷu*); «un palanquín sobre una camella, a la que conduce de noche un camellero [Aldebarán]» (*ibid*); «una doncella núbil que constantemente se aleja hacia una mansión sita en el más lejano occidente» (Qartaŷānnī, *Dīwān*, IV, 19; ṭawīl, rima *ṭā*); «una bandera, una brida, unos dedos, un pájaro y un collar» (al-Salāmī, poeta de la *Yatīma*, *N.*, I, 67; jafīf, rima *āḥi*), etc., etc.

Descripciones, más que metáforas, son las de Imru'-l-Qays (*muᶜallaqa*, 46): «están colgadas en su sitio con amarras de lino a las duras rocas», o la de Ibn Jātima (*Dīwān*, II, 2ª, 16; kāmil, rima *ha*): «andan perdidas, mientras el lobo se extravía en sus laberintos», etcétera, etc.

Las utilizan para señalar la hora, por ejemplo, Dū-l-Rumma (*A. al-K.*, 150; ṭawīl, rima *qu*): «Vagué extraviado y las Pléyades eran como una grulla que revoloteaba sobre mi cabeza», o ᶜAbd Allāh ibn Muḥ. ibn al-Zabbāt (*M.*, 395, ṭawīl, rima *qu*): «Bazīᶜ nos dió de beber cuando Simāk brillaba intensamente y las Pléyades revoloteaban en el cielo». En ambos ejemplos se trata de la plena noche. Pero veamos algún caso de pinturas del alba: «Se diría que la media luna está enamorada de las Pléyades y que se abrazan al despedirse» (Maᶜarrī, *D.*, I-2, 51; jafīf, rima *bi*); «¡cuántas veces se despertó mi censora para reprocharme, y aun insistía cuando ya se habían cerrado los ojos de las Pléyades!» (Ibn al-Kalbī, *M. al-A.*, 257; ṭawīl, rima *ḍa*); «le hizo saber que sus preseas se quedaban frías el hecho de que las Pléyades caían una por una» (Qarṭaŷānnī, *Dīwān*, XI, 15; ṭawīl, rima *muḥ*).

Sirven también las Pléyades, como otros astros, para ponderar alturas: «Si estuve en el número de los esclavos, mis anhelos se hallan por encima de las Pléyades y de al-Simāk al-Aᶜzal» (ᶜAntar ibn Šaddād, *M. al-A.*, IV, 252; kāmil, rima *li*); «hollábamos con nuestros caballos las Pléyades, y los abrevábamos en la Vía láctea» (Muḥ. ibn Sufyān, *Q.*, 155; ṭawīl, rima *nā*); «¿cómo conseguir la gacela que mi corazón ama, si... las Pléyades son más asequibles?» (Ibn Jātima, *Dīwān*, II-9ª; basīṭ, rima *āhu*); «tenga cuidado el que quiera llegar a su grandeza [la de ᶜImād al-dīn], pues su rango está entre las Pléya-

des y Arturo» (Ibn Maṭrūḥ, *M. al-A.*, IV, 144; ṭawīl, rima *luh*); «entre los reyes de Occidente y él [al-ʿĀdil] hay la distancia que entre las Pléyades y la tierra» (Ibn ʿUnayn, *ibid.*, 169; kāmil, rima *ra*); «uno, con su humildad, está a la altura de las Pléyades, y el otro con su soberbia, al pie del monte» (al-Badīʿ al-Asṭarlābī, *ibid.*, 580, p. 305; wāfir, rima *ḍi*); «dijo [Abū Zakariyyā' al-Ḥafsī] a las Pléyades que le sirvieran de sandalia, y a la media luna que fuera la correa que la atara» (Qarṭaŷannī, *Dīwān*, V, 12; kāmil, rima *ākahā*); «tienes unas manos cuya fluente generosidad está en las Pléyades» (Ibn Šuhayd, *D.*, I-1, 179; ramal, rima *bi*).

Otras veces la metáfora, en vez de alzar las cosas terrenas a las Pléyades, abaja éstas para sustituir cosas terrenas: «la bella de ojos de hurí hizo... de las Pléyades sus brazaletes» (ʿIzz al-dawla, hijo de Muʿtaṣim, en *D.*, III, citado por Pérès; ṭawīl, rima *ṭā'*); «se parece a las Pléyades lo que se deja ver de su cinturón» (Munfatil, *D.*, I-2, 262; ṭawīl, rima *ra*); «cuando el wišāḥ deja al descubierto sus vueltas, aparecen las Pléyades y no se ocultan» (Ibn Zaydūn, *D.*, I-1, 327; kāmil, rima *ībā*); «se diría que las Pléyades están colgadas de su garganta» (Suḥaym, esclavo de los Banū al-Ḥashās, *Lisān al-ʿarab*, XIX, 365; ṭawīl, rima *yā*); «ves las Pléyades de los racimos [de la viña] brillando entre el verdor como oscura noche» (Ṭugra'ī, *M. al-A.*, V, 180; madīd, rima *bi*); «las toronjas parecen redondos cojines amarillos que brillan como las Pléyades» (ʿAntar ʾibn Šaddād, *M. al-A.*, IV, 192; kāmil, rima *li*).

En el terreno moral, las Pléyades son símbolo de unión íntima e indestructible: «fuimos en la unión como las Pléyades; y quedamos en la separación como las Banāt Naʿš» (anónimo, en *N.*, I, 64; jafīf, rima *ši*); «si fuera justa conmigo... se separarían las Pléyades, pues en su reunión les enojaría la mía» (Ibn Zaydūn, *D.*, I-2, 302; ṭawīl, rima *li*); «si un cataclismo separara las Pléyades, el tizón de Marte tendría que apagarse» (Maʿarrī, *Nich.*, X; kāmil, rima *bā*), etc. De no conocer este tópico, sería a veces difícil interpretar algunos versos como éstos: «la sucesión de años y tiempos me dieron, en vez de las Pléyades, a las Banāt Naʿš» (al-Labālī, *M. al-A.*, V, 152; jafīf, rima *mi*), o la sátira contra un bizco de Amīn al-dawla (*U.*, I, 273; basīṭ, rima *ši*).

Citemos, por último, los versos de ʿUmar ibn Abī Rabīʿa, *N.*, I,

65, y *Q.*, 358; jafīf, rima *ni*): «¡Oh tú, que pretendes casar a las Pléyades [al Ṯurayyā] con Suhayl! En nombre de Dios, ¿cómo van a juntarse, si aquéllas son sirias, cuando surgen, y éste, al surgir, es yemení?». El poeta, a más de situar los astros que cita (unas saliendo por el N.; otro por el S.), alude a una mujer llamada Ṯurayyā bint ʿAlī, y a un hombre llamado Suhayl ibn ʿAbd al-Raḥmān, cuya historia refiere el *Lisān al-ʿarab*, I, 90, al contar la historia de ʿUmar ibn Abī Rabīʿa.

Enrique Perpiñá.

DOS INSTRUMENTOS ASTRONÓMICOS DE ALCAZARQUIVIR

DURANTE nuestra estancia en Alcazarquivir tuvimos ocasión de examinar los dos aparatos que a continuación describimos:

I

Astrolabio plano, de bronce, construído por Aḥmad al-Baṭṭūṭī [1] conforme se lee en el dorso de la madre: الحمد لله صانعه محمد بن احمد البطوطي: «Loor a Dios. Lo construyó Muḥammad b. Aḥmad al-Baṭṭūṭī — auxílielo Dios — el año 1141 [1728-29].» La madre tiene un diámetro de 164 mm. por un grosor de seis. Su borde (حجرة) va numerado de 0° a 360°, empezando la numeración en el punto Norte y siguiendo en el sentido Oeste-Sur-Este.

Láminas: La madre encierra tres láminas dobles que permiten utilizar el aparato en las siguientes latitudes: 21° 40′, 25° 30′, 30°, 32°, 34° y 36° [2]. La lámina más usada es la de 34°, o sea, la latitud que corresponde aproximadamente a las ciudades del norte marroquí: Rabat, Mequínez y Fez. Todas tienen un diámetro de 149 mm. y sus almicantarates son quince en total, o sea, que es un astrolabio sextapartito. Los verticales, trazados de 10° en 10°, tienen los siguientes orígenes para su numeración:

[1] Sobre este autor cf. J. Mª Millás, *Tres instrumentos astronómicos árabes de los Museos de Tetuán y Madrid*, en AL-ANDALUS, XII (1947), p. 60, nota 1.

[2] Al-Baṭṭūṭī se equivocó al trazar en esta lámina el vertical de 30° del cuadrante SW., repitiéndolo dos veces.

Cuadrantes Sur-Este y Este-Norte: Se empieza a contar por el punto Este.

Cuadrante Sur-Oeste y Oeste-Norte: Se empieza a contar por el punto Oeste.

Figuran, además, las líneas de los momentos importantes del día: *mašriq, faŷr, ʿaṣr, ẓuhūr, zawāl, šafaq* y *magrib*.

Red: El círculo zodiacal está roto por Acuario, por lo que no podemos afirmar que en la lista que a continuación damos no falte algún asterisma. Sin embargo, por comparación con otras redes, nos inclinamos a creer que está completa. Las estrellas representadas son casi las mismas que figuran en el astrolabio de Tetuán [1].

Estrellas señaladas:

1. — En el círculo interior correspondiente al trópico de Cáncer:

al-Fakka	α Coronae
al-Wāqiʿ	α Lyrae
al-Ridf	α Cygni
Yad al-dubb	ι Ursae Maioris
al-ʿAyyūq	α Aurigae

2. — En la línea equinoccial:

Mankib al-faras	β Pegasi
al-Gūl	β Persei
Riŷl al-dubb	λ Ursae Maioris
al-Rāmiḥ	α Bootis

3. — En la eclíptica, por dentro del círculo que representa los asterismas zodiacales:

al-Ḥayya	β Serpentis
al-Ḥawwā	α Ophiuchi
al-Ṭā'ir	α Aquilae

4. — En el arco del ecuador:

al-Dabarān	α Tauri
Mankib al-ŷawzā	α Orionis
al-Gumayṣā	α Canis Minoris
Qalb al-asad	α Leonis

[1] Cf. Millás, *op. cit.*, pp. 50-51.

Fig. 1. — Faz del astrolabio de Alcazarquivir.

Fig. II. — Dorso del astrolabio de Alcazarquivir.

5. — En el círculo que representa el trópico de Capricornio:

Danab al-ŷady	δ Capricorni
Danab Qayṭūs	ι Ceti
Baṭn Qayṭūs	ζ Ceti
Qadam al-ŷawzā	β Orionis
al-ᶜAbūr	α Canis Maioris
al-Šayāᶜ	α Hidrae
Ŷanāḥ al-gurāb	γ Corvi
al-Aᶜzal	α Virginis
Qalb al-ᶜaqrab	α Scorpii

La madre: Su dorso consta de un semicírculo y cuatro círculos concéntricos. Enumerándolos de mayor a menor son los siguientes:

1. — Semicírculo graduado de 5° en 5°. La numeración empieza en los dos extremos del diámetro perpendicular a la línea de suspensión y alcanza 90° para el punto superior.

2 y 3. — Signos del zodíaco y sus grados.

4 y 5. — Días y meses julianos. La correspondencia del punto vernal con la fecha mensual de marzo es el día 8,75.

En la mitad superior del círculo están señaladas las horas temporales, y en la inferior está inscrito medio cuadrado para la representación de las dos sombras, recta y versa (الظل المبسوط y الظل المنكوس), divididas en doce dedos. La alidada no presenta ninguna característica digna de mención.

La faz interna de la madre tiene grabado un calendario perpetuo similar a los dados a conocer por E. Saavedra [1] y Sauvaire [2]. La concordancia establecida para los veintiocho años del ciclo juliano es la siguiente [3]:

1 *Astrolabios árabes que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional, en la Biblioteca de Palacio y en colecciones particulares*, en *Museo Español de Antigüedades*, VI, 1875, pp. 400-402.

2 Sauvaire & Rey Pailhade, *Une mère d'astrolabe arabe du XIIIe siècle*, en *JA*, 1893, I, 5-76 y 185-231. Cf. p. 31.

3 La formación de estas coronas circulares, verdaderas tablas; es muy sencila. Su construcción puede verse, por caso, en el *Kitāb Minhāŷ li-taᶜdīl al-kawākib*, de Ibn al-Bannā', capítulos I y II. (Cf. nuestra edición, Tetuán 1952).

AÑO	FERIA	AÑO INTERCALAR	AÑO	FERIA	AÑO INTERCALAR
1	3		15	6	
2	4	B	16	1	
3	6		17	2	
4	7		18	3	B
5	1		19	5	
6	2	B	20	6	
7	4		21	7	
8	5		22	1	B
9	6		23	3	
10	7	B	24	4	
11	2		25	5	
12	3		26	6	B
13	4		27	1	
14	5	B	28	2	

Las ferias que corresponden a los meses son:

Yanā'ir	1	Yūliyu	7
Fābrā'ir	4	Agošt	3
Mārs	4	Šetenber	6
Abrīl	7	Octūber	1 [1]
Māyuh	2	Nūvenber	4
Yūniyu	5	Deŷenber	6

II

Cuadrante de 145 mm. de radio sin fecha ni nombre de autor. De bronce. En el dorso figuran las dos semicircunferencias de la función sínica (دائرة التجيب), igual a como se ven en el cuadrante del Museo de Tetuán, descrito en estas mismas páginas [2], y al cual nos remitimos.

La faz es mucho más interesante, pues nos muestra que estamos en presencia de un tipo de cuadrante primitivo poco evolucionado. En efecto: faltan las pínulas, y en cambio se encuentra inscrita una

[1] En el astrolabio pone, por error, 3.
[2] Cf. J. Mª Millás, *art. cit.*, pp. 60-61.

circunferencia, cuyo limbo superior va graduado de 0° a 90°, empezando por los dos extremos de la línea perpendicular al eje de suspensión, encontrándose el punto correspondiente a los 90° sobre aquél. Con letra magrebí, semicúfica, la corriente en el instrumental astronómico, se encuentran señaladas las divisiones múltiplos de 10°, o sea, ي ك ل م ن ص ع ف ض. Inscritas en el semicírculo superior se encuentran las líneas de las horas temporales, y en el inferior está el cuadrado para la determinación de las sombras en la forma acostumbrada.

Sobre el conjunto gira una alidada que permite tomar la altura de los astros.

JUAN VERNET GINÉS.

UN ARABISTA ESPAÑOL DEL SIGLO XVIII
FRAY PATRICIO JOSÉ DE LA TORRE

Siguiendo el criterio que tiene esta revista de acopiar datos para una futura y necesaria historia de los estudios árabes en España, vamos a dedicar hoy nuestra atención a un arabista no demasiado conocido, pero importante, Fray Patricio José de la Torre, del que daremos una sucinta semblanza biobibliográfica.

He aquí los datos biográficos reunidos por el P. Julián Zarco, O. S. A., en su *Catálogo de mss. castellanos de la Biblioteca de El Escorial:* Nació en Consuegra de la Mancha, hijo de Rafael de la Torre y de Manuela Aguilera, ambos vecinos y naturales de Orgaz. En 2 enero 1776 entró como novicio en la Orden jerónima y pasó a estudiar al Colegio escurialense. En 1784 marchó a Madrid para aprender árabe. Tres años después era catedrático de esta lengua y segundo bibliotecario de su antiguo colegio. En 1797, el ministro Jovellanos lo pensionó en Tánger para perfeccionarse en el marroquí. En 1800 acompañó en Fez a una comisión española. Regresó a la península en 1803, año en que se reintegró a su cátedra y tuvo como discípulo al que era Lector pasante del colegio de San Lorenzo, Fray Cristino Guevara. En 15 abril del mismo año la Real Academia de la Historia le nombró Académico Correspondiente. Murió en 4 julio 1819.

Vamos a dar ahora una lista, brevemente comentada, de los manuscritos suyos que conserva la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial:

1: *Noticias históricas de Fez.* — Son sumamente breves y recogen impresiones de su estancia en la gran ciudad marroquí. Habla en unos cuantos párrafos del «río de Fez»; de las «salinas» o «sal de piedra» (ocho «montes de sal» desde «el sitio que llaman Pozo de

Chátafi» hasta «cerca del río Seguín»); del «monte de Beni Yazaga» (*Yāzaga*), a unas treinta millas, plantado de alerce; del «Sebú», que nace en dicho monte; de «su pesca» (albures = *al-būrī;* sábalos = *al-šābal* y otras especies), y de los «baños» que hay a cuatro millas de Fez (*ḥāmmat Jawlān* y *ḥāmmat Abī Yaʿqūb*).

2: *Itinerario desde Tánger hasta la corte de Mequínez.* — Es una relación en seis folios del viaje que hizo con el médico don José Antonio Cal, el farmacéutico don Francisco Padró y un intérprete, con motivo de haber pedido el Sultán al rey de España un facultativo español que atendiese a la familia imperial, ante el peligro de la peste, que en 1799 se llevó por delante un tercio de la población. Salieron de Tánger el 7 abril 1800 a las 11 de la mañana; ese día, tras de recorrer tres leguas, llegaron, a las 5 de la tarde a ʿAyn Dāliya, o Fuente de la Parra; el 8, vadearon el río, cruzaron la vega y llegaron a la raya del término de Larache, ciudad en la que entraron el 9 y pasaron el 10; el 11 alcanzaron Lālla Mīmūna; el 12 acamparon por la tarde junto al Sebú; el 13 vadearon el río y acamparon en la llanura de Asagar; el 14, en los montes de ʿAyn al-ʿAzīz; el 15, tras de atravesar los montes y pasar cerca del santuario de Muley Idrīs, llegaron sobre las 5 de la tarde a Mequínez, siendo alojados en palacio. El 10 mayo salieron para Fez, con objeto de visitar a un hijo y a un hermano del Sultán.

3: *Relación de las puertas de Granada.* — Es una breve lista de las 18 puertas árabes de Granada («según Pedraza, cap. 23, parte primera»). Como se sabe, es asunto que ha interesado a muchos arabistas: véase, últimamente, L. Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca de Granada en el siglo XIV,* apud Al-Andalus, VII [1942], páginas 438-458. He aquí la lista de nuestro autor:

1. Puerta Elvira, *bāb Ilbīra.* — 2. Bibalmazán, que significa «puerta de la conversación». La ciudad por buena policía la ha derribado. — 3. Bibarrambla *bāb al-ramla,* «puerta del Arenal», por el que causa Darro en ella con sus crecientes. — 4. Puerta de San Gerónimo. Los moros la llamaban Bib Racha. Significa «puerta del abasto», por entrar por ella el de fuera a esta ciudad. Acaso *bāb, rāḥa,* «puerta de tranquilidad, etc.» — 5. Bibataubín, «puerta de los Hermitaños», por haber en ella algunas hermitas de Morabitos. — 6. Bibmitra. — 7. Puerta de los molinos. Los moros la llaman Bib Guaxar (*bāb Waẏār*), por salir por ella

a este pueblo, que está al pie de Sierra Nevada. — 8. Puerta del Sol, *bāb al-šams*, por mirar a su Oriente. — 9. Puerta del Alhambra, por donde se sube a esta fuerza: los moros la llamaban «Bib Leuxar». — 10. Puerta de Guadix, *bāb Wādī Āš*, por ir por ella a esta ciudad. — 11. Puerta del Albayzín. Los moros la llamaron «Bib Adan», que significa «puerta del Osario de los hijos de Adán» [!], *bāb ʿizām*. — 12. Puerta de la Señoría, *bāb siyāda*. — 13. Puerta de Faxalauza, *faŷŷ al-lawza*, «Collado de los Almendros». — 14. Bib elecet, *bāb al-asad*, «puerta del León». — 15, Bib Alacabar, que significa «puerta de la Cuesta», *bāb al-ʿaqaba*. — 16. Bib al-bonut, que significa «puerta de las vanderas», *bāb al-bunūd*. — 17. Bib del Boquerón de Darro, que llaman Darrillo. — 18. Puerta de Moneyta, que significa «de la vandera», *bāb al-bunayda*.

4: *Refranes y adagios árabes.* — Es una coleccioncita paremiológica de 475 refranes (texto árabe y traducción) recogida en Marruecos y puesta por orden alfabético en un ms. de 78 hojas (en otro ms. aparte, también autógrafo, hay 75 refranes más). Tal vez pueda ofrecer algún interés el día en que se estudien los refranes del árabe hispánico, tema tan interesante como dificultoso, para el que parece tiene recogidos muchos datos el prof. G. S. Colin. Alguna vez hay un breve comentario: p. e., el refrán اذا أزهر الملح, traducido «quando florezca la sal» aparece apostillado: «equivale al castellano 'quando la rana críe pelos'». He aquí los refranes del primer folio:

أبو البنات ما يعدم كربات = al que tiene hijas no le faltan cuidados. — أبو زكري يساوم ما يشري = Bu Secrī pregunta el precio y no compra. — أبو فساس كبير عند روحه وصغير عند الناس. = el escarabajo es grande para sí y pequeño para las gentes; فساس está en lugar de فاسية, pero el vulgo le llama أبو فساس. — أبو ليلة عذبة من الشتاء يبكي = el que no está acostumbrado a pasar trabajos, cuando llueve un poco llora. — الادام حتى القبضة = la grosura hasta la muñeca; con mucha abundancia, abundantísimamente.

5: *Gramática arábigo-castellana.* — Ms. de 334 hojas. Aunque Zarco no lo advierte, es indudable que se han encuadernado sin orden, en un solo volumen, cuatro cuadernos fragmentarios que debieron de ser borradores de un libro. — El primer cuaderno (hojas 1-184), sin portada, trata del alfabeto, mociones, signos, sílabas, reglas para

leer, etc.; y luego, bajo los epígrafes «Gramática de la lengua arábigo-erudita» y «Parte 1ª del nombre»: del nombre, su formación, moción, géneros, declinación, plurales fractos y nombres indeclinables. Sigue la «Parte 2ª. De la gramática arábigo-erudita, que explica la circunstancia de el verbo». — El segundo cuaderno (hojas 187-241), sin que antes se haya establecido la división en libros, contiene el «Libro quarto de la Gramática arábiga» — «tratado de la partícula» — y el «Libro quinto sobre la Sintaxis», con 14 capítulos y un apéndice sobre el artículo. — El tercer cuaderno (hojas 242-323) se titula «Apéndice o suplemento a la Gramática, en que se anotan algunas particularidades que le faltan». — El cuarto cuaderno (hojas 324-334) es un pequeño tratado con el título: «Qué sea la oración y quántas sus partes».

6: *Reedición del Padre Alcalá.* — Este ms., de 559 hojas, es sin duda el más importante. Se titula: «Vocabulista Castellano-Arábigo, compuesto y declarado en letra y lengua castellana por el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá, del Orden de San Gerónimo, corregido, aumentado y puesto en caracteres arábigos por el P. Fr. Patricio de la Torre, de la misma Orden, Bibliotecario y Catedrático de la lengua arábigo-erudita en el Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial y profeso en él. Año de 1805». En el prólogo «al lector» se dice:

> Por los años de 1798 se sirvió el Rey Ntro. Sor, que Dios guarde, darme la comisión de pasar a Berbería con el fin de instruirme en la lengua vulgar de aquellas gentes. Asimismo se me encargaba que pusiese en caracteres árabes el Diccionario que compuso, e interpretó de la lengua castellana a la arábiga, el M. R. P. Fr. Pedro de Alcalá, del Orden de Sn Gerónimo. A esta comisión fueron agregados, con el mismo fin de estudiar el árabe vulgar, los SS. Dn Manuel Bacas Merino y Dn Juan de Arze y Morir, sujetos de talento y en quien concurrían las partes necesarias para este empeño. Cuál sea la suficiencia de éstos y la instrucción que adquirieron con su incesante aplicación y trabajo, ya tengo de ello informado a quien puede atender a su mérito, fomentando a estos jóvenes, en honor y utilidad de la Nación; de lo que ha resultado que su R. M. los haya asociado a la Real Academia de la Historia, bajo cuyas órdenes podrán ser útiles a la Patria en este ramo de literatura.

Trata luego del P. Alcalá y de su léxico; de sus ventajas y servi-

cios, así como de sus defectos y errores, indicando la manera que ha tenido de salvarlos; agradece la colaboración de don Miguel García Asensio, «catedrático de lengua arábigo-erudita en los Reales Estudios de San Isidro de Madrid», y de don Juan Antonio Romero, oficial de la Real Biblioteca, y concluye:

> Recibe, pues, benigno lector, el Vocabulista, como lo compusó el P. Alcalá, aunque más correcto, como has visto, tal qual es, y en el modo que ahora se imprime es más útil. Perdona los defectos suyos y los descuidos míos, haciéndole el honor debido a su ancianidad: él tiene la prerrogativa de ser el primero que conoció la Europa; la Nación Española tiene esta gloria sobre las demás, y la Orden de Sn Gerónimo debe honrarse con tal hijo, honor de las letras árabes en España.

Habla de este libro Simonet en su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid 1888), pp. CLXVIII, n. 1, y CLXIX y n. 4. En el primer pasaje dice: «Creemos oportuno consagrar cuatro palabras a una obra conocida de pocos, puesto que, merced a los azares de nuestro siglo, la impresión casi terminada llegó a inutilizarse, y nosotros tan sólo hemos alcanzado a ver un ejemplar que llega hasta el vocablo *ofrecimiento* y se conserva en la biblioteca del Real Monasterio Escurialense [1], en cuya casa profesó el autor (año de 1805) [2]. El ms. original se conserva entre los de dicha Biblioteca (cód. H, II, 22) y lleva el siguiente título: *Sirāŷ al-luga al-ᶜaŷamiyya al-manqūla min al-luga al-iṣbaniyūliyya ilà al-ᶜarabiyya* [sigue el largo título español que dimos antes]. Es de advertir que Fray Patricio de la Torre introdujo grandes cambios en el texto del P. Alcalá, que suprimió muchos vocablos, y que en la transcripción arábiga procedió frecuentemente con notable acierto.» En el segundo pasaje Simonet copia un trozo de La Torre distinto de los reproducidos por nosotros.

A través de Simonet conoció Dozy el libro en cuestión, y lo utilizó [sigla: *Torre (La)*] en su *Supplément aux dictionnaires arabes*. En el prólogo, p. x, dice: «Ce livre [el del P. Alcalá] étant devenu fort

[1] Tal vez se conserve todavía, en efecto; pero no hemos tenido tiempo de buscarlo ni ocasión de verlo.

[2] Este dato es inexacto, según se desprende de los datos biográficos estudiados por el P. Zarco, que resumimos al comienzo.

are et fort cher, le Père Patricio de la Torre, qui avait été longtemps
lans le Maroc et qui fit profession dans le cloître de l'Escurial en
805, en prépara une nouvelle édition, dont l'impression a été pres-
ue terminée dans le temps; mais tous les exemplaires ont été détruits
lans la guerre contre Napoléon Ier, à l'exception d'un seul, qui va
usqu'au mot *ofrecimiento* et qui se conserve dans la Bibliothèque de
'Escurial, laquelle possède en outre le manuscrit original complet [1].
)'après M. Simonet, qui l'a examiné, Patricio de la Torre a transcrit
'arabe en caractères arabes; mais il a fait de grands changements au
exte d'Alcalá et supprimé beaucoup de mots [en nota: Voir Simonet,
. 174, n. 2; pero corríjase la referencia]. A en juger par les extraits
ue le savant professeur de Grenade a bien voulu me communiquer,
a Torre a transcrit correctement quelques mots douteux, pas tous
ependant, et je dois avouer que pour le dialecte grenadin de 1500,
uand il s'écarte du dialecte marocain moderne, que la Torre con-
aissait sans doute fort bien, il ne m'inspire pas une confiance bien
rande.»

Es gran lástima que la francesada destruyera el esfuerzo por sa-
ar a la luz pública la obra de La Torre, que renovaba la del P. Al-
alá y contiene más de 15.000 voces y acepciones. Después de Si-
ionet y de Dozy ha caído inexplicablemente en el más completo
lvido, a pesar de su importancia y de que la empresa de transcribir
n árabe los vocablos de que Alcalá dió la transcripción en caracteres
atinos (empresa que Dozy hizo en buena parte, disolviéndola en su
dmirable *Supplément*) es de las más necesarias y tentadoras, si se
uiere conocer bien el árabe hispánico. Gran honor de Fray Patricio
e la Torre es haberla emprendido, y después de todo gran suerte es
ue se nos haya conservado, aunque sea en manuscrito, hasta que al-
uien se decida a remozarla, perfeccionarla y ofrecerla de nuevo a la
uriosidad y manejo de los estudiosos.

José A. Sánchez Pérez.

[1] Todo esto, como se ve, procede directamente de Simonet.

LIBROS Y REVISTAS

Obras bibliográficas. — Vajda.
Obras generales. — Pareja.
Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Religión:* Frade Merino; McCarthy; ʿAzzawī; Köprülüzade; Cabanelas. — b) *Sociología y economía:* al-ʿAlī. — c) *Ciencias:* Dubler.
Historia y Geografía. — Requena; Jomier.
Filología y Literatura. — Blachère; d'Alverny; Busquets Mulet.
Arte y Arqueología. — Carriazo; Pillement; Marçais; Olivar Daydí; Amigos de los Museos; Marçais.

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS

Vajda, Georges, *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Centre National de la Recherche Scientifique, Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, n° IV). Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1953, x + 744 pp. en 4°.

«El presente trabajo — dice el autor en cabeza de la Advertencia preliminar — se propone poner a la disposición de los investigadores un índice razonado de todos los textos árabes musulmanes conservados en la fecha del 31 diciembre 1950 en los diferentes fondos del Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París».

Inútil resulta ponderar la enorme importancia de este índice, llevado a cabo por la infatigable actividad del señor Vajda, ya que excusa la consulta de largos catálogos parciales, varias veces adicionados,

casi nunca completos y no siempre accesibles. E inútil es también po ner de relieve las inevitables dificultades que la empresa entrañaba y que el autor ha enumerado en la mencionada advertencia, señalando la manera juiciosa con que, en lo posible, las ha sorteado.

Tenemos primero (pp. 1-240) una lista de autores, en la que el autor sigue, con algunas modificaciones, la nomenclatura de Brockelmann, así como la transcripción de este historiador, también ligeramente simplificada. He aquí un ejemplo: Averroes. Tenemos una referencia en el patronímico Ibn Rušd, y en el nombre aparece la lista:

Muḥammad b. Aḥmad Ḥafīd Ibn Rušd Abū' l-Walīd:
Bidāyat al-muǧtahid wanihāyat al-muqtaṣid min ad-Dībāǧ.
— Ḍarūrī fī' l-manṭiq [1].
Talḫīṣ k. al-Āṯār al-ʿulwiyya.
Talḫīṣ k. al-Ḥiss wal-maḥsūs.
Talḫīṣ k. al-Kawn wal-fasād.
Talḫīṣ k. an-Nafs.
Urǧūza fi'ṭ-ṭibb d'al-Ḥusayn b. ʿAbd Allāh Ibn Sīnā (commentaire).

La segunda parte, que es la esencial (pp. 241-734), es un repertorio alfabético de las obras: título; autor; signatura (sólo cifras, cuando se trata del fondo árabe); referencia a Brockelmann, *GAL* y *Suppl.*, o a otras obras en casos especiales, e indicación entre [ ] del género literario del texto (una lista de estos géneros figura en la advertencia); todo ello también según la transcripción de Brockelmann. Tomemos como ejemplo la primera de las obras antes citadas de Averroes:

Bidāyat al-muǧtahid wanihāyat al-muqtaṣid min al-Dībāǧ.
Muḥammad b. Aḥmad Ḥafīd Ibn Rušd Abū' l-Walīd. — 5403, S I, 836 [17] [2]. — *[Fiqh]*.

El sistema, como se ve, es claro, sencillo, compendioso y cómodo.

[1] En toda la obra, el guión suple el artículo árabe.

[2] Este número entre [ ] es el de orden de la obra en la noticia de Brockelmann, que, en este caso, como vemos, trata de ella solamente en el *Suplemento* (sigla S), y no en la *GAL*. — Los títulos de obras que no figuran en Brockelmann llevan un asterisco.

Merecería ser imitado para las demás grandes colecciones de manuscritos árabes.

Las dificultades — ya lo hemos dicho — no escasean. Aunque se trata de autores *musulmanes*, se han incluído las obras no teológicas de cristianos y judíos. Se han omitido, en cambio, los ejemplares del Alcorán; las gramáticas, vocabularios y guías de conversación redactadas o explicadas en lenguas europeas; los papeles de orientalistas, salvo cuando contenían copias de textos árabes, y las traducciones árabes de obras europeas modernas. En cuanto a los títulos, no siempre auténticos (sólo lo son en realidad cuando los autores los consignan en sus prefacios), van reseñados lo más exactamente posible, y, si no, se acude a títulos facticios o restituídos, que van entre [ ], o, si no, a su categoría formal: *manẓūma, qaṣīda, risāla, urǧūza*, etc. Los anónimos residuales, no identificados, o difícilmente clasificables en el inventario alfabético, quedan relegados a un Apéndice (pp. 735-740) por géneros literarios.

Hay un cierto número de otros pequeños detalles técnicos de que no podemos hacer mención aquí.

Un repertorio de esta índole sólo puede ser puesto a prueba en casos prácticos concretos, y la experiencia dirá. La escrupulosidad bien conocida del señor Vajda es garantía de que los errores serán muy pocos. Aunque hipotéticamente fueran más de los anejos a toda obra humana — cosa que, como queda dicho, no creemos — no por eso deberíamos dejar de mostrar nuestro más caluroso reconocimiento al autor de obra de tanta utilidad como de fatigosa y desinteresada realización. — *Emilio García Gómez.*

OBRAS GENERALES

PAREJA (FÉLIX M.), *Islamologia*, con la collaborazione del Dott. A. Bausani e del Dott. L. Hertling. Roma, Orbis Catholicus, 1951; XVI + 842 pp. 4°.

Desde la publicación de su tesis doctoral, *El Libro del Ajedrez* (1935), el P. Pareja había guardado silencio o poco menos; pero aho-

ra lo ha roto brillantemente para brindarnos este libro, resultado y síntesis de una continuada labor de muchos años.

Puede discutirse si para iniciarse en el estudio de una civilización ajena es preferible la lectura de obras dispersas, fundamentales y profundas, o de un manual o síntesis trabada, aunque forzosamente reducida, por mucha extensión que quiera dársele. En el caso del Islam, hay que tener, además, en cuenta que para el occidental es un mundo nuevo y de difícil acceso, y que al comienzo los nombres son confusos y equívocos y, en su forma estrictamente científica, apenas se parecen a los aprendidos por el principiante en los manuales de su bachillerato.

Si se adopta, pues, para el Islam la segunda fórmula, el libro del P. Pareja puede ser un excelente punto de partida. El mismo amplio concepto de la islamología que tiene el autor es el plan de su obra: «Formalmente considerata, l'islamologia entra nell'ambito delle scienze religiose, ma, dato il carattere peculiare della religione islamica, ... l'islamologo non può contentarsi dello studio della dottrina e della storia religiosa; deve conoscere anche le condizione geografiche, la storia politica, le manifestazioni culturale».

El primer capítulo es una guía utilísima: centros de enseñanza, cuestiones de método, bibliotecas, instrumentos de trabajo, bibliografía. La descripción física y política de los países islámicos, escrita por L. Hertling, es excelente. Sigue la historia externa desde la Arabia preislámica hasta los últimos años, extremo el último que no poco contribuye a la utilidad del libro. Continúa éste con un análisis de todos los problemas religiosos, sumamente detallado y preciso. Y acaba con una ojeada a la cultura (literatura, ciencias y arte) redactada por el Dr. Bausani, que pasa en revista la literatura islámica, no sólo en árabe, sino también en persa, turco, urdu, etc., con amplio criterio, aunque aquí se observen sensibles omisiones.

El P. Pareja ha cumplido airosísimamente su tarea de síntesis, porque cree en ella, que es lo esencial, cuando muchos otros especialistas la hubieran realizado con escepticismo, o por salir del paso o del encargo editorial. Todo lo intenta englobar y explicar de forma clara, enfocando cualquier asunto imparcialmente y con perfecta información, en la que a veces se diluyen valiosas apreciaciones personales. La edición, muy cuidada, merece también los mayores elogios. La trans-

cripción es esmerada; la bibliografía, copiosa; no escasean mapas, plantas de edificios o cuadros genealógicos, y el índice onomástico da idea por sí solo de la densidad del trabajo.

Tenemos, además, noticias de que pronto va a aparecer una edición española de la obra, en la que el P. Pareja ha remediado algunos fallos u omisiones que inevitablemente se han deslizado en la primera edición italiana de una labor de tanto empeño.— *Fernando de la Granja.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGIÓN

FRADE MERINO, Fernando, *Sectas y movimientos de reforma en el Islam*. Tetuán, Editorial Casado, 1952; 210 × 150 milímetros, 324 pp.

Esta obra que hoy presentamos a los lectores de AL-ANDALUS es la primera que en lengua española pretende exponer los más notables movimientos religiosos que se han desarrollado en el seno del Islam, intentando desviarlo de su concepción ortodoxa, aunque siempre con el pretexto de restituirlo a su antigua pureza o adaptarlo a las exigencias de los tiempos.

Tras un brevísimo preámbulo sobre la transcripción de términos árabes, y una no menos breve introducción acerca de la importancia que encierra el conocimiento de las diversas sectas islámicas, el contenido fundamental de la obra se ofrece distribuído en tres partes. La primera (siglos I-XII h. = VII-XVII J. C.) estudia, en sendos capítulos, el origen y evolución del *jāriǧismo* y de la *šīʿa*, los dos más antiguos y duraderos movimientos que han sacudido al mundo islámico en su primera época, y en el cual continúan todavía ejerciendo influjo primordial a través de las innumerables sectas en que progresivamente se han venido fraccionando. Como remate de esta primera parte se incluye una breve descripción de las escuelas filosófico-religiosas, entre las que destaca, por el alcance de sus doctrinas teológicas, la de los *muʿtazilès*.

Tres son también los capítulos de la parte segunda (siglos XII-XIII = XVIII-XIX) en los que se analizan, respectivamente, el *wahhābismo*, las sectas modernas derivadas de la antigua *šī'a* y, por último, el movimiento *aḥmadī*. En la parte tercera (siglo XIV = XX) se analizan con especial atención las más acentuadas tendencias que actualmente se advierten en los diversos sectores del mundo islámico: *salafismo*, *modernismo* y *mahdismo*, a cuyo estudio precede un capítulo intitulado «Generalidades sobre el Islam en el mundo moderno».

Si a todo lo dicho añadimos una breve conclusión de interrogante sobre la futura posición del mundo musulmán, unas compendiosas notas bibliográficas, más un índice de materias y autores, tendremos el esquema esencial de esta obra, la cual, aunque basada principalmente en los trabajos de Goldziher, Henri Massé, Gotfried Simon, Gibb y algunos otros, aparte los correspondientes artículos de la *Encyclópedie de l'Islam*, ofrece una estimable visión de conjunto sobre un tema de tan múltiples ramificaciones que, a veces, se ofrece como un verdadero laberinto.

Las dos últimas partes ofrecen una mayor claridad de estructura, mientras la primera resultará un tanto difusa, sobre todo, para quienes no tengan ya una idea bastante clara de las doctrinas analizadas, cosa que generalmente no es de suponer en la mayoría de los lectores a quienes esta obra se destina.

Respecto al sistema de transcripción empleado — que hubiéramos deseado más uniforme, sobre todo, en cuanto a las letras ج y ش, ق y ك, etc. —, creemos que el autor, en su afán de aproximarse a la pronunciación española, ha introducido ciertas novedades que indudablemente pueden originar confusión en los lectores poco familiarizados con las historias del Islam; por ejemplo, la forma de escribir *Aomar*, *Aotman*, *aabd*, *aolama*, etc., palabras en que la pronunciación gutural de la consonante ع se transcribe por una vocal *a*, siendo mucho más práctico y menos expuesto a error el empleo, ya generalmente aceptado, del signo ' ante la vocal respectiva. Insinúa también el autor, en su preámbulo, que así como de socialismo se deriva socialista y de marxismo marxista, no ve razón por qué de *jāriŷismo* haya de derivarse *jāriŷita* y no *jāriŷista*, aplicando esta norma a los demás casos análogos. A nuestro juicio, ambas formas

pueden considerarse menos correctas en español, donde tenemos la derivación normal de *jāriŷī*, *jāriŷīes*, como de *mālikismo mālikī*, de *ḥanbalismo ḥanbalī*, etc.

Mas, dejando a un lado estas y otras minucias — como el conceder perfecta equivalencia al sonido de nuestra *y* con el de la letra ج —, estimamos que el señor Frade Merino ha prestado un buen servicio al público de habla castellana, poniendo a su alcance toda una serie de conocimientos que, hasta la fecha, habrían de buscarse necesariamente en obras extranjeras. — *Darío Cabanelas, O. F. M.*

McCarthy, S. I., Richard J., *The Theology of al-Ashʿarī*. The Arabic Texts of al-Ashʿarī's *Kitāb al-Lumaʿ* and *Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fī ʿIlm al-Kalām*, with briefly annotated translations, and Appendices containing material pertinent to the study of al-Ashʿarī; Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1953; xxx + 276 + ١٧ pp. en 4°.

El P. McCarthy, jesuíta americano, actualmente residente en Bagdad, se ha sentido inclinado — a través de una tesis doctoral en Oxford sobre Bāqillānī — a estudiar las obras de al-Aš'arī, el célebre teólogo, converso del muʿtazilismo, cuya teología, más tarde llevada a su culminación por Algazel, iba a ser la *doctrina communis* del Islam. Es increíble que sobre tan importante figura no tuviésemos impresas más obras que la *Ibāna* (violenta reacción contra los muʿtaziles), las *Maqālāt al-islamiyyīn* (tratado de heresiología) y la *Risāla fī istiḥsān al-jawḍ fī al-Kalām* (tratado para justificar el uso de la razón en la construcción de una ciencia teológica). El autor edita (ms. de la Univ. Americana de Bayrūt) y traduce ahora el importante *Kitāb al-lumaʿ*, que en diez capítulos trata escolásticamente los más espinosos problemas teológicos (pruebas de la existencia de Dios y de sus atributos; el Alcorán increado; la voluntad divina y las criaturas; la visión de Dios en el más allá; la predeterminación; la capacidad *[istiṭāʿa]* del hombre en el acto; la libertad absoluta de Dios; la fe; las penas eternas, y el imamato). Añade luego una nueva edición de la *Risāla* (ya publicada en Hayderabad) con una versión. Los apéndices (biografía de al-Aš'arī por al-Jaṭīb al-Bagdādī; apología de Ibn ʿAsākir; bibliografía de al-Aš'arī, y dos *ʿaqīdas* del mismo) son

preciosos y utilísimos, así como los cuatro índices en inglés y en árabe. El conjunto justifica la generalización del título: *La teología de al-Aš'arī*.

Todo el trabajo está excelentemente realizado. Hacemos nuestras las palabras con que nuestro querido amigo el P. G. C. Anawati, O. P., termina su bella recensión de este libro en *La Revue du Caire* (n° 162, sept. 1953, pp. 135-142): «Les Lammens et les Bouyges de l'Université Saint Joseph de Beyrouth ont trouvé enfin leur continuateur. La relève est assurée. Pour le dialogue Islām-Chrétienté c'est là un fait capital sur le plan de la culture».— *Emilio García Gómez*.

AL-AZZAWĪ, 'Abbās, *La profession de foi ismaéliennede 'Alī ibn Ḥanẓala*, edition annotée du *Simṭ al-Ḥaqā'iq*. — Damas (Institut Français) 1953; 245 × 170 mm., 67 pp.

Sabido es cómo la secesión de los partidarios de 'Alī, yerno de Mahoma, constituye uno de los hechos más trascendentes en toda la historia del Islam. Con ella, y en oposición al espíritu ortodoxo, que era democrático en la designación del califa, recobra vigor el antiguo ideario persa del soberano hereditario de origen divino, desarrollándose la creencia en los *imāmes*, es decir, en individuos que participan de un poder sobrenatural, congénito en ellos. Esta innovación aparece bajo dos formas diversas, la *iṯnā'ašariyya* y la *sab'iyya*, o sea, la de los doce y la de los siete *imāmes*, respectivamente. De esta última derivó la secta de los *ismā'īlies*, nacida como asociación secreta y que, a más de su excepcional fortuna política, produjo, como propaganda de sus doctrinas por medio de los *du'āt* o «misioneros», una abundante literatura, desempeñando un notable papel en el desarrollo del pensamiento científico. Aun cuando se habían estudiado ya algunas de sus peculiares facetas, como, por ejemplo, sus métodos de enseñanza y predicación, faltaban todavía por conocer otros aspectos fundamentales, entre los que destaca el relativo a las fórmulas de su profesión de fe. Una de éstas — la contenida en el *Simṭ al-Ḥaqā'iq* de Ibn Ḥanẓala († 626 = 1229) — es la que ahora publica 'Abbās al-'Azzawī en el opúsculo que encabeza estas líneas. La edición del texto anotado del *Simṭ* va precedida de una breve introducción, también en árabe, sobre los diversos *imāmes*, predicadores y obras más notables

de la secta *ismāʿīlī*, cerrándose el trabajo con cinco índices, de materias, obras citadas, lugares, personas y términos técnicos. La esmerada presentación del opúsculo hace honor, una vez más, al Instituto Francés de Damasco. — *Darío Cabanelas, O. F. M.*

KŐPRŰLŰZADE, Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929 (Mémoires de l'Institut de turcologie de l'Université de Stamboul. Nouvelle Série: I); 19 pp., en 4°.

Las influencias extranjeras sobre la evolución del misticismo religioso en el islam han sido ya ampliamente analizadas, entre otros, por Goldziher, Macdonald, Massignon, Nicholson, Horten y Asín; pero su estudio se ha limitado, de manera primordial, a las fuentes de mayor contenido y trascendencia, como son las teosofías panteístas de estirpe helénica, persa o india, y las ideologías neoplatónica y cristiana. El folleto que hoy presentamos a los lectores de AL-ANDALUS constituye indudablemente una nueva aportación al conocimiento de dicho tema en una de sus más curiosas facetas, cual es la influencia del «chamanismo» (de *chaman*, brujo o hechicero) turco-mongol sobre algunas de las órdenes místicas desarrolladas en el seno del islam, como la *Yeseviyya*, la *Rifāʿiyya* y, sobre todo, la escuela del místico turco Barak Baba, hombre de gran ascendiente en la corte de los *Il-jamīes* a fines del siglo XIII, época en que era corriente la existencia de «chamanes» en los ejércitos mongoles así como en los palacios de sus jefes, aun después de haberse convertido éstos al islam. Cierto es que tal influjo no ofrece gran interés respecto a las concepciones místicas de los más renombrados *ṣūfīes*, pero no deja de tener relativa importancia bajo el aspecto de ciertas manifestaciones externas, como, por ejemplo, el que los miembros de algunas cofradías llevasen el cabello dispuesto en forma de dos cuernos, la barba rasurada, los mostachos extraordinariamente crecidos, etc., a más de su intervención en ciertos actos de magia y prestidigitación, como introducirse en el fuego, jugar con las serpientes, cabalgar sobre animales salvajes, etc. — *Darío Cabanelas, O. F. M.*

CABANELAS RODRÍGUEZ, O. F. M. (Darío), *Juan de Segovia y el problema islámico*, con un prólogo de Emilio García Gómez, Madrid 1952, 374 pp. en 8° con cinco láminas. (Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en la que este trabajo fué discutido como tesis doctoral.)

Grata sorpresa nos causa ver publicados por el P. Cabanelas los escritos de Juan de Segovia a base de los mss. vaticano, salmantino y sevillano, sobre el problema islámico, acompañados de un excelente estudio sobre el mismo. Como este trabajo nos había entusiasmado hace ya varios años y había sido nuestra intención llevarlo a cabo, cosa que anunciábamos en nuestro artículo de la *Civiltà Cattolica* (6 enero 1945, pp. 38, 44; citado deferentemente por el P. Cabanelas, p. 162), no poco nos alegramos de ver realizada esta labor, ya que la lejanía de las bibliotecas y centros intelectuales europeos nos ha impedido hasta ahora llevarla adelante.

El señor García Gómez, en un brillante aunque breve — demasiado breve — prólogo, pone de relieve la simpática tendencia pacifista del gran teólogo español, tanto más de apreciar en un país de tradicional lucha secular contra el invasor musulmán. Al mismo tiempo insinúa que la historia del arabismo español nos reserva probablemente sorpresas semejantes. Recordemos que otro español, rigorista en el terreno de la moral, escribió una obra encaminada, no a predicar la Cruzada contra los musulmanes, sino a convertirlos mediante la convicción. Nos referimos a la *Manuductio ad conversionem mahumetanorum* del P. Tirso González, General de la Compañía de Jesús. El jesuíta Possevino escribirá más tarde en el mismo sentido.

La figura de Juan de Segovia se destaca entre todas, en una época en que todavía estaba fresco el recuerdo de la pérdida de Constantinopla por los cristianos. Valía por tanto la pena dar a conocer su generoso intento. El P. Cabanelas ha explotado toda la documentación disponible para reconstruir la biografía del gran teólogo, precisando las fechas o proponiendo conjeturas razonables cuando no era posible establecerlas con exactitud. A su estudio ha añadido una semblanza de Segovia bajo el aspecto humano y cultural.

Lo que interesa en primer lugar es el aspecto del problema islámico. En una rápida, aunque nutrida introducción, enumera el autor

las etapas históricas del problema islámico en la mentalidad europea. Desde luego, se detiene particularmente en España, ya que España fué la primera en manifestar interés por los estudios islámicos. Refiere las dos importantes iniciativas: la primera traducción occidental del Alcorán, realizada en Toledo por encargo de Pedro el Venerable, abad de Cluny, y la actividad de los traductores de Toledo, fomentada por el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada. El autor pone al alcance del público los descubrimientos de Mlle. d'Alverny y del señor Vajda relativos al traductor Marcos de Toledo, cuya actividad era menos conocida hasta la fecha: el canónigo toledano tradujo no sólo el Alcorán, sino también la célebre *ʿAqīda* de Ibn Tūmart, contribuyendo así a dar a conocer en Europa la teología musulmana. Después de recordar la labor de Raimundo Martín y Raimundo Lulio, las nuevas iniciativas de estudio y misión de franciscanos y dominicos, las obras de Fidencio de Padua y Ricoldo da Montecroce, el impulso dado por Alfonso el Sabio a los estudios árabes y finalmente las obras apologéticas de San Pedro Pascual, llega el P. Cabanelas al siglo XIV, en el que se echan de menos figuras verdaderamente representativas, y a la vez languidece el espíritu de cruzada. Vuelve éste a renacer con la embestida de los turcos. Aquí se sitúa la magnífica y generosa iniciativa del teólogo salmantino: mientras por todas partes se dejan oír llamamientos a la cruzada, Juan de Segovia, retirado en el priorato de Ayton (Saboya), se consagra al estudio del Islam, del Alcorán, del árabe, lleva a cabo una traducción bilingüe del Libro sagrado del Islam y se cartea con personalidades de las más conspicuas a fin de propagar su idea de cruzada pacífica: *per viam pacis et doctrinae.*

A este aspecto de la personalidad de Segovia dedica el autor cinco capítulos, después de presentar en los dos primeros la figura del teólogo como hombre y como escritor. La división natural de la tesis responde a las diferentes obras del mismo: escritos doctrinales, Alcorán trilingüe, cartas. En un capítulo se estudia la doctrina de Segovia sobre el método pacifista, a base de la obra *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda Saracenorum*. El solo título sugiere ya la idea de la caridad opuesta a la de la espada material. El análisis del problema por el P. Cabanelas ofrece el mayor interés. Limitémonos a poner de relieve la sagacidad, lógica contundente y amplitud de miras de Se-

govia, quien, después de estudiar la evolución del problema en la Cristiandad y de enjuiciar las soluciones históricas o teóricas, propone la suya, completamente conforme a la preconizada actualmente en la Iglesia: preparación del terreno en una atmósfera de relaciones cordiales, e intercambio cultural que nivele las diferencias de mentalidad para poder entonces abordar las discusiones sin prejuicios. La experiencia había enseñado a Segovia la dificultad psicológica por parte del musulmán para penetrar los argumentos cristianos; dificultad que desaparece cuando, preparado el terreno, se exponen y se reciben con serenidad. Consideraciones aplicables hoy día: el mayor obstáculo lo forman la diferencia de mentalidad junto con las circunstancias exteriores, políticas, sociales, etc.

No podemos extendernos sobre los siguientes capítulos. Para la traducción bilingüe del Alcorán ya referimos en nuestro artículo las noticias que da Segovia en su prólogo. El P. Cabanelas ha ilustrado todos sus detalles con bibliografía moderna muy pertinente. En particular ha identificado la personalidad del colaborador de Segovia, que «no es otro que ʿĪsà de Ŷābir, alfaquí y muftí mayor de los musulmanes de Castilla, imām en la aljama de Segovia y autor del *Kitāb Segoviano* o *Breviario sunní*, editado por Gayangos en 1853». A esta solución sumamente persuasiva llega el autor a través de un análisis concienzudo y meticuloso. Otro detalle interesante es la identificación de los 13 artículos islámicos a que alude Segovia, que son sin duda alguna los contenidos en dicho *Breviario*.

Con la misma escrupulosidad científica expone el P. Cabanelas en sendos capítulos la correspondencia de Segovia con Jean Germain, obispo de Châlons, partidario acérrimo de la cruzada; con el gran Nicolás de Cusa, que se convierte incondicionalmente a su método, y con Eneas Silvio Picollomini, el futuro papa Pío II. Traza las semblanzas de estos personajes, analiza la correspondencia y concluye realzando una vez más la genial intuición del teólogo salmantino y la actualidad que en lo esencial ofrece todavía hoy su método.

Es de lamentar que, a pesar de su infatigable búsqueda, no haya podido tampoco el P. Cabanelas dar con el precioso Alcorán trilingüe, cuyo descubrimiento sería interesante por muchos conceptos. Le auguramos vea coronada con el éxito una labor tan meritoria.

Parece ser que no ha llegado a conocimiento del P. Cabanelas el

libro, sugestivo y bien trabajado, de Elsa Hocks, *Pius II und der Halbmond* (Herder, Friburgo 1942), en que la autora habla también de las relaciones de Nicolás de Cusa con Pío II y refiere cómo éste tuvo finalmente la idea genial de proponer al Sultán Muḥammad II, el conquistador de Constantinopla — en una larga carta que nos ha conservado Mansi — la conversión al cristianismo, que hubiera hecho de él el emperador cristiano de Oriente. Al leer hace años este libro, que no tenemos aquí a nuestro alcance, creímos ver en esa iniciativa digna del gran Papa el último fruto de los nobles esfuerzos de J. de Segovia. — *Esteban Lator, S. I.*

B) SOCIOLOGÍA Y ECONOMÍA

AL-ᶜALĪ, ṢĀLIḤ AḤMAD, *al-Tanẓīmāt al-iŷtimāᶜiyya wa-l-iqtiṣādiyya fī al-Baṣra fī al-qarn al-awwal al-hiŷrī*. Taᶜrīb uṭrūḥa uŷīzat li-l-duktūrāh min ŷāmiᶜat Uksfūrd. Maṭbaᶜat al-Maᶜārif, Bagdād 1953; IV + 356 pp., en 4°.

Informa este libro la tendencia, cada vez más acentuada por fortuna entre historiadores europeos y orientales del Islam, de perder un poco de vista las cortes, las batallas y la aristocracia, para estudiar las bases sociales y económicas de la sociedad musulmana y destacar las condiciones de vida de la plebe (*ᶜāmma*). Se trata de una tesis doctoral presentada en Oxford, y ahora traducida por el autor al árabe y dedicada al prof. H. A. R. Gibb. Su asunto, como indica el título, es el estudio de las instituciones sociales y económicas de Basora durante el siglo I° de la héjira. Tras un breve prefacio y una buena introducción, que expone el asunto y analiza inteligentemente las fuentes, consta de tres partes: 1ª, instituciones sociales (los árabes, los esclavos, los no árabes, la administración); 2ª, instituciones financieras (los ingresos, los gastos, y el nivel de vida: precios y necesidades); 3ª, instituciones económicas (el islam y el capitalismo, los empleados, el comercio, los comerciantes, los bancos y la industria). Siguen tres interesantes apéndices, el índice alfabético general, la bibliografía árabe y europea, el sumario y la fe de erratas. En un estilo sobrio y eficaz se tratan inteligentemente los asuntos enunciados, con el aprovecha-

miento discreto y exhaustivo de una excelente bibliografía. A pesar de la escasez de los datos recibidos y de la limitación cronológica y espacial del tema (Basora en el siglo I° de la héjira), proporciona sugestivos y fundados puntos de comparación para otras épocas y latitudes del imperio islámico. En suma, es un libro utilísimo, que por todos estilos desearíamos fuese imitado, pues con varios de la misma índole progresarían enormemente nuestros conocimientos sobre el funcionamiento interno de la sociedad islámica medieval.

Dentro de la misma tendencia poseíamos ya otra excelente obra, también ᶜiraqī, que sirvió asimismo a su autor de tesis para doctorarse en la Universidad de Londres: ᶜAbd al-ᶜAziz al-Durī, *Ta'rīj ᶜIrāq al-iqtiṣādī fī al-qarn al-rābiᶜ al-hiŷrī*, Maṭbaᶜat al-Maᶜārif, Bagdad 1367 = 1948, 302 pp., en 4°— *E. G. G.*

c) CIENCIAS

Dubler, César E., *La «Materia Médica» de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*. Vol. I: *La transmisión medieval y renacentista y la supervivencia en la medicina popular de la «Materia Médica» de Dioscórides estudiada particularmente en España y África del Norte*. Barcelona 1953; LXXIII + 333 pp., 25,5 × 18.

Constituye esta obra una auténtica y valiosa aportación a la Historia de las ciencias naturales, harto desvalida desde que en el último decenio fallecieron sus más conspicuos cultivadores: Renaud, Meyerhof, etc. El volumen que tenemos entre las manos constituye el primero de una serie destinada a estudiar y analizar la obra del médico militar grecorromano Dioscórides Anazarbeo, que ha llegado hasta nosotros en multitud de manuscritos conservados en distintas lenguas: griego, latín, árabe, castellano, etc. La mejor traducción en esta última es la de Laguna, y así se explica que, junto con la traducción árabe de Ḥunayn b. Isḥāq, constituya la base del estudio de Dubler.

El tomo que acabamos de leer consta únicamente de tres capítulos, una tabla de concordancia, varios apéndices y un aparato crítico inmenso. El primer capítulo se consagra al estudio del «curar en la Historia», y el tercero al «saber popular y la obra de Dioscórides-Lagu-

na». El segundo, como veremos más abajo, interesa particularmente a los lectores de AL-ANDALUS.

En los tiempos primitivos el hombre, ante el dolor, buscaba instintivamente remedio en la ingestión de determinadas especies de hierbas o en la práctica de ceremonias mágicas regidas por un ideario cósmico-mágico-simpático. Esta concepción, arraigada ya cuando menos en la época megalítica, llegó con el correr de los tiempos a sistematizarse y a ponerse por escrito; en una palabra, a academizarse. Dubler distingue y contrapone a lo largo de todo su trabajo al mago-médico y al médico académico: el primero, que no se aferraba a la letra, hizo progresar la ciencia; el segundo, que carecía de espíritu investigador y se ceñía al saber escrito, no era más que un vulgar practicante. Dioscórides, al recoger por escrito la experiencia médica de las academias que le habían precedido y del saber popular, no fué más que un mago-médico, un genio, que impulsó con su recopilación el avance de la farmacología, si bien en algunos puntos su crítica cerrada y el temor a la charlatanería le llevasen a rechazar datos que, en boga entonces, tal vez tuviesen positivo valor científico. Es irresponsable, sin embargo, de la academización que su trabajo impuso a la farmacopea y a la medicina. Su «Materia Médica» fué durante siglos el *non plus ultra* de estos conocimientos, y tras el *magister dixit* fueron acumulándose los errores que las traducciones y la copia desenfrenada de los códices iban añadiendo a cada nuevo manuscrito. Claro está que los médicos y farmacólogos con espíritu investigador, y que tenían en cuenta los resultados de la experiencia, sabían corregir el texto de acuerdo con la práctica. Estos científicos, en el moderno sentido de la palabra, son los que Dubler denomina magos-médicos, puesto que, decididos a instruirse al coste que fuese, no vacilaron en desafiar las prescripciones religiosas que prohibían la disección de cadáveres.

La escuela médica de la Córdoba califal goza, en buena parte, de reconocida fama, debida a la decisión de sus miembros de tener en cuenta, por encima de todo, el resultado de la experiencia. El capítulo II y la parte final del I lo ponen bien de manifiesto.

Dubler establece en primer lugar la existencia de dos textos dioscoridianos en la Edad Antigua: el primero, sistematizado en libros y capítulos, es el que propiamente podríamos llamar original; el segun-

do, en que los simples vienen ordenados alfabéticamente para facilitar la consulta, es poco posterior al primero. La versión árabe base se debe a los esfuerzos de Stefan b. Basīl que, revisada luego por Ḥunayn b. Isḥāq, se difundió por todo el orbe islámico, y ya en el siglo XI había llegado a España, pues tal es la fecha que figura en el explicit del ms. 5.005 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Esta copia, que sirve de base para la edición del texto árabe de Dioscórides, fué hecha por Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Ṭarīf, alfaquí y cadí de Almería.

En el esbozo histórico del desarrollo de la medicina y farmacología en al-Andalus destacan unos cuantos puntos de sumo interés. El más importante, sin duda, lo constituye la afirmación de que en la Córdoba del Califato *no se hizo ninguna versión íntegra del Dioscórides*. Lo que sí se hizo fué adaptar y corregir la edición de Ḥunayn b. Isḥāq, y para ello se necesitaba, no ya un traductor que conociese bien el griego, sino un experto en cuestiones médico-farmacéuticas. En la España del siglo X, en el reinado de ʿAbd al-Raḥmān III, existían aún varios núcleos grecófonos que podían realizar la traducción; pero, en cambio, no existía ningún experto capaz de establecer la identidad de las distintas plantas, y para esto último es para lo que fué llamado el monje Nicolás (p. 51 y notas 58 y 62).

La tradición dioscoridiana ha sido perseguida, localizada y estudiada por Dubler en los lugares más dispares que puede pensarse. Egipto, Marruecos, España, Alemania, etc., han sido recorridos por este infatigable investigador, buscando descubrir, mediante encuestas sistemáticas (cf. el cuestionario en las pp. 269-271), lo que aún queda del viejo Dioscórides en la tradición popular, mucho más conservadora hoy en día que la ciencia médica actual. Los curanderos interrogados han aportado datos de positivo interés, y es curioso anotar que en ciertos puntos, afortunadamente muy pocos, la farmacología experimentó una regresión, al olvidar remedios que hoy la ciencia vuelve a redescubrir y que nunca han cesado de ser utilizados por pueblos actualmente atrasados, pero que aún se alimentan de la vieja sabia dioscoridiana. Tal ocurre, por ejemplo, con la picadura de las abejas en los casos de reumatismo.

La lectura de este denso libro ofrece para los no especialistas agradables compensaciones: verán cómo los musulmanes transmitieron a

Occidente los sistemas de diagnóstico mediante el pulso (p. 22); cómo en la Edad Media algunos médicos operaron con anestesia (pp. 24, 26, 36 ss.); el conocimiento que en aquellas épocas se tenía de la electricidad (p. 112) y del «electroshock» (p. 43); se enterarán de los detalles de las curas de «agua» (pp. 273-276), etc., etc. — *J. Vernet.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

REQUENA, Fermín, *Madina Antakira*. Prólogo del Dr. Blázquez Bores. Antequera, 1953; 112 pp., 19,5 cms.

Podría llamarse esta obrita «biografía novelada de la Antequera mora», pues el autor, culto Maestro nacional, residente varios años en Marruecos, nos ofrece una serie de cuadros de la Historia de dicha ciudad durante la dominación musulmana. El estilo flúido y lírico que pretende evocar, a veces acaso demasiado vivamente, momentos y paisajes antiguos, así como el tema, tan interesante y tratado con brillante soltura, hacen de ella un libro que se lee con agrado, sin que pueda exigírsele una estricta fidelidad histórica, ya que el propósito no es otro sino divulgar amenamente unas páginas de la Historia de Al-Andalus. — *Enrique Perpiñá.*

JOMIER, O. P., Jacques, *Le maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIIIe - XXe siècles)*; Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale: Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire, publiées sous la direction de M. Charles Kuentz, tome XX; Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1953; XVI + 241 pp. en 4°, con 1 mapa y 6 láminas.

El P. Jomier, dominico, feliz habitante del delicioso convento que los padres de la Orden de Predicadores tienen en la calle Maṣna^c al-tarābīš de El Cairo, vió en 1945 las fiestas de la partida y del regreso de la peregrinación musulmana a la Meca, que daban las boqueadas y en las que tan importante papel desempeñaba el palanquín llamado *maḥmal*. La curiosidad, espoleada por la ciencia, le sugirió la redac-

ción de este curioso libro, bien escrito y lleno de detalles útiles de todo tipo (religiosos, políticos, sociológicos, económicos, geográficos, folklóricos, etc.) sobre la peregrinación a la Meca, enfocada desde el punto de vista de la caravana egipcia que participaba anualmente en ella.

«Las fiestas del *maḥmal* — dice el autor en la conclusión (pp. 206-207) — tenían su poesía, ya que bastaba dar rienda suelta a la imaginación para que, detrás del cortejo oficial de la partida para la Meca, aparecieran el poderío de los sultanes, algunos siglos de historia egipcia, los desiertos de Arabia, y los Santos Lugares del Ḥiŷāz con las multitudes de peregrinos que cada año atraían». Para la plebe cairota, imposibilitada de ir a la Meca, eran días de gran júbilo: «calles engalanadas, trajes limpios sacados ese día, el espléndido espectáculo del cortejo oficial con sus uniformes y los jefes y estandartes de las cofradías, torneos de lanceros en la Edad Media, acróbatas o exhibiciones de animales amaestrados en los siglos XVII y XVIII, y en la época moderna — más prosaicamente — el beneficio de un día de asueto».

La festividad ha muerto: «La poesía, en este caso, ha tenido en contra suya a la política y a la religión.» Ha encontrado, por el contrario, en favor suyo a un espíritu tan agudo como el del P. Jomier, que ha redactado con ese motivo unas eruditas y animadas páginas en las que el lector encontrará un poco de todo, desde la evocación del Cairo mameluco, pasando por las antihigiénicas, aunque piadosas, prácticas en el pozo de Zamzam, hasta pintorescos detalles sobre el comercio del café del Yemen. — *Emilio García Gómez.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

Blachère, Régis, *Étude sémantique sur le nom «maqāma»*. En la revista *Al-Machriq*, Bayrūt, año XLVII, fasc. 4-5, julio-octubre 1953, pp. 646-653.

La importancia que reviste el género *maqāma* en la literatura justifica el estudio de Blachère y el que lo resumamos aquí. Scheidius tradujo *maqāma* por «conssesus»; Herbelot, por «lieux communs»;

S. de Sacy, por «séance». Blachére pasa revista a la evolución semántica en árabe: en el Alcorán *maqām*, o es un maṣdar («acción de levantarse») o un nombre de lugar («el sitio donde se habita»). En poesía antigua *maqāmāt* vale por «asambleas de notables» (Salama ibn Ŷandal), y *maqām* por «situación trágica» (Kaᶜb ibn Zuhayr, y también se halla en Ŷāḥiẓ). De ahí se pasa a *maqām* = «proeza», «hecho de armas» (Abū Tammām). En Ŷarīr, *maqāma* parece significar «lid» («melée»). En Ibn Qutayba, *maqām* es «arenga piadosa», y, contemporáneamente, hallamos el sentido «sermón» o «lugar donde se predica». De ahí pudo pasar a significar en Hamaḏānī «improvisación divertida o falsamente piadosa hecha ante gentes elegantes, o ante un auditorio ingenuo, por un truhán o un parásito». La prudente conclusión de Blachère es ésta: «On sent combien le mot français 'séance' est impropre... Dès qu'on tente cependant d'en découvrir un autre plus adéquat, on se trouve dans une grande perplexité, et finalement conduit à renoncer». — *Emilio García Gómez*.

D'ALVERNY, S. I., André, *Petite introduction au parler libanais*. C. R. E. A., Bikfaía, Liban 1950, f^os^ I-XI, el resto sin paginación, ordenado con números romanos a base de los textos.

Con excesiva modestia llama el autor a su obrita «petite introduction.» Ni su extensión ni la calidad del contenido nos autorizan a aprobar un título de tan pocas pretensiones. La obra del P. d'Alverny encierra muchas cosas buenas que rebasan los límites de las Introducciones. Citemos sin más tardar la sección dedicada a las etimologías, que llena buena parte de la obra. Ha sido una ocurrencia feliz el clasificar las palabras del habla libanesa por orden de raíces, procedimiento que recuerda, entre otros, el de Bossert y Beck en *Les mots allemands groupés d'après l'étymologie*. Las raíces, bien destacadas, van seguidas de las palabras más usuales de la lengua libanesa y de algunas expresiones y modismos característicos; pero no están dispuestas por orden alfabético, sino más bien según el orden en que aparecen en los textos estudiados. Como cada una lleva su número de orden, hasta 850, al que se refiere la lista alfabética con que se cierra la obra, la consulta resulta fácil. Esta misma cifra

demuestra que se trata aquí de algo más que de una Introducción. No podemos menos de aprobar calurosamente la iniciativa, que desearíamos ver extendida al árabe escrito («literal» o «clásico»), dado el mayor interés que suscita esta lengua y la mayor facilidad de reconocer en ella la etimología de las palabras.

Nos hemos extendido en este punto para dar una idea de la interesante labor realizada por el P. d'Alverny. Por otra parte no nos ha parecido necesario comenzar exponiendo el plan de la obra, pues el autor no pretende ofrecer un tratado sistemático. Estas páginas habían visto en gran parte la luz por entregas en el boletín mensual C. R. E. A. del Seminario de misiones de Bikfaya (Líbano) y han sido luego reunidas en un fascículo. Contiene éste 24 textos en árabe libanés en transcripción, con la traducción francesa frente al texto, que va escrito con caracteres árabes en la segunda mitad de la página. Acompañan a los textos observaciones de gramática o de léxico y una serie de raíces con sus derivados a continuación de cada uno de ellos. Los textos, redactados por el autor mismo, son excelentes y reflejan bastante bien el estado actual del habla libanesa. Además, no se limitan a asuntos de la vida ordinaria, en la que forzosamente se utiliza un léxico a menudo también «ordinario», sino que se extienden incluso a los diferentes sectores de la cultura, literatura, vida social, política, religiosa, etc. (el texto XXIII es un bosquejo de la historia del Líbano, desgraciadamente sin traducción), detalle que denota un avance respeto a las publicaciones de este género. Además es, no sabemos si intencionadamente, un estímulo para los libaneses cultos, entre los cuales no faltan quienes suspiran por ver su propia lengua elevarse al rango de lengua de cultura, idea a la que no nos permitiríamos poner el menor reparo. Incluso esta parte rebasa la medida de una Introducción, visto que contiene hasta millares de palabras. Por nuestro gusto hubiéramos preferido ver reducido el léxico a lo que podríamos llamar el «árabe básico»: el «basic english» no llega a un millar.

Si podemos insinuar alguna crítica — sin hablar de la transcripción que juzgamos arbitraria y complicada — , notaremos que las páginas de gramática (hojas I-XI) son desiguales en cuanto al fondo y la forma; que el autor mezcla terminología técnica con otra vulgar; que echamos de menos ejercicios sobre el vocabulario, y que la presen-

tación es poco pedagógica. Por eso creemos que la obra es utilísima para los iniciados, pero no para principiantes, como parecía insinuarlo el título.— *E. L*

Busquets Mulet, Jaime, *El hijo del Sultán y la hija del carpintero.* (Cuento popular en dialecto de Tetuán). Palma de Mallorca, 1953; 68 pp., más 2 hojas, 21 cms.

Bajo el encabezamiento general «Textos para el estudio del árabe marroquí» y distribuído por «Libros Efeso», publica Jaime Busquets el texto árabe, con transcripción, traducción y vocabulario, de un cuento recogido oralmente en Tetuán, dándonos con él el primer cuaderno de una serie, que promete, de narraciones populares, las cuales pueden ser, efectivamente, de gran utilidad para el estudio del dialecto tetuaní, tan interesante para nosotros. — *Enrique Perpiñá.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

Carriazo, Juan de Mata, *Las murallas de Sevilla,* en *Archivo Hispalense,* 2ª época, nos 48-49, Sevilla 1951; pp. 1-31.

La importancia del recinto medieval de Sevilla merecía se le consagrase un estudio detenido, evocando las partes destruídas y describiendo las conservadas. El señor Carriazo, en una conferencia, completada con notas, que publica el *Archivo Hispalense,* ensaya «una cronología y caracterización general de los sucesivos recintos sevillanos, y un planteamiento de los valores esenciales del recinto almohade y sus restos subsistentes.»

Recoge el autor las antiguas descripciones de las murallas, tradicional y erróneamente tenidas por romanas. A las citas documentales conservadas sobre fortificaciones sevillanas sigue la escrupulosa descripción de todo lo que de la cerca se salvó de la furia demoledora del siglo pasado, con atinados comentarios. Desconocedor el señor Carriazo cuando pronunció su conferencia del dato encontrado por el señor Lévi-Provençal respecto a la construcción de dichas murallas por los almorávides, las atribuye a sus sucesores los almohades,

como varios lo habíamos hecho; atribución justificada por referencias documentales de importantes obras de reparación realizadas en ellas en esa época, y por ser sin duda almohades dos de las más importantes torres conservadas: la Blanca y la del Oro. — *L. T. B.*

PILLEMENT, Georges, *Palais et châteaux arabes d'Andalousie*, Ediciones Bellenaud, Paris 1951; 52 pp. y LXIV grabados.

El señor Pillement, para la redacción de este librito de propósito turístico, ha acudido, en general, a buenas fuentes, pero las maneja con alegre despreocupación, mezclando lo leído en ellas con errores notorios. Sin embargo, la parte gráfica compensa de la aridez y abundantes equivocaciones del texto, pues el señor Pillement, autor de las fotografías reproducidas, ha sabido escoger excelentes puntos de vista para hacerlas. — *L. T. B.*

MARÇAIS, Georges, *Tlemcen*, «Les Villes d'Art célèbres». Librería Renouard, Paris 1950, en 8°; 104 pp. y 60 heliograbados.

Pocos tomos de la ya abundante colección de «Las ciudades artísticas famosas» estarán redactados con el conocimiento, el amor y el arte que éste, dedicado a la ciudad argelina. Recorrerla a través de las páginas redactadas por el señor Marçais, que la conoce desde hace casi medio siglo, es una verdadera delicia. Con tan excelente guía, ameno y preciso a la par, podemos asomarnos a todos los monumentos y bellos rincones de Tremecén: a los grandes lienzos de muros y torres de tapial; a los cementerios con enormes cipreses; a las mezquitas, abundantes en decoraciones cerámicas en los alminares, y en las pilas, alicatados y azulejos. Por todas partes — y el señor Marçais se complace en resaltarlo — surge el recuerdo hispánico, ya que el arte de muchos de los edificios subsistentes es reflejo del andaluz, y andaluces fueron los santones por cuya iniciativa se levantaron algunos de los religiosos y sus autores. Incidentalmente se alude en el texto a problemas tan capitales para el estudio del arte islámico occidental como el origen de las cúpulas y arcos de nervios musulmanes y la propagación de los mocárabes.

Los excelentes heliograbados — que reproducen fotografías, di-

bujos y acuarelas del autor — permiten darse cuenta de la belleza del paisaje de esta ciudad, de aguas abundantes y gratos jardines, que ha tenido la suerte de encontrar un exégeta como el señor Marçais. — *L. T. B.*

Olivar Daydí, M., *La cerámica trecentista en los países de la Corona de Aragón*, Editorial Seix Barral, S. A., Barcelona 1952; 154 páginas + 124 láminas, con 226 grabados.

Lujosamente editada, la obra del señor Olivar Daydí muestra el progreso grande de nuestra industria editorial. Excelente papel, clara impresión y buenos grabados, aunque no todos los diez de color son de la misma óptima calidad, dan semblante atractivo al libro reseñado. Su publicación supone la existencia de un número relativamente elevado de coleccionistas y aficionados a la cerámica medieval, con holgura económica suficiente para absorber la edición de obra como ésta, de precio elevado. No tan sólo el coleccionista encontrará agrado y utilidad en las páginas de texto y en las ilustraciones del libro del señor Olivar Daydí, ya que el estudioso de la cerámica medieval hallará en ella datos inéditos y apreciaciones interesantes, aparte la reproducción de bastantes ejemplares poco o nada conocidos. Afirma el autor que durante el siglo XIV, en nuestro país — las referencias son siempre a la región levantina —, la vajilla de madera, de uso general hasta entonces, se fué sustituyendo por la de barro, puesta de moda sobre todo en su segunda mitad. A base de numerosos inventarios, se definen nombres y formas de diferentes piezas de vajilla.

Al estudio de la loza trecentista, barnizada y pintada de verde y morado sobre fondo blanco, de Teruel y Paterna, ambas muy semejantes y derivadas de la califal de esos colores, está dedicado uno de los primeros capítulos. Supone Olivar de fabricación más reciente la de Paterna, y cree cesó la de Teruel en los últimos años del siglo XIV o en los primeros del XV; durante todo este último prosiguió en el pueblo valenciano la elaboración de piezas con pintura azul cobalto sobre barniz blanco, y de loza dorada. El ensayo de diferenciación de los productos de Teruel y Paterna, que hoy es posible intentar por las excavaciones del señor Lluviá en la ciudad aragonesa, es uno de los capítulos más interesantes de la obra.

También constituye novedad importante el estudio de la cerámica bicolor catalana del siglo XIV, ignorada hasta fecha reciente, con decoración asimismo verde y morada, más cerca de la italiana contemporánea — afirma el autor — que de la de Teruel y Paterna, aunque no faltan en ella motivos valencianos. Se reproducen bastantes de los ejemplares aparecidos en Manresa hace no muchos años, lote de gran interés para el estudio de esa modalidad regional cerámica. En documentos catalanes abundan citas de objetos barnizados de verde, algunas veces clasificados como «obra de Barcelona»; la mención más antigua conocida es de 1331. Exportábase la cerámica de esa gran ciudad mediterránea, a pesar de ser de inferior calidad a la valenciana, difundida hasta Sicilia y Egipto.

En reducido número se han encontrado en Paterna fragmentos de cacharros con vidriado turquesa, que Olivar atribuye, con reservas, a los últimos decenios del siglo XIV.

Los datos documentales más antiguos de la cerámica de Manises no remontan más allá del segundo decenio del siglo XIV. *Opus de Malica* parece que designaba durante el mismo la loza dorada, aunque en un contrato de 1362 se llama maestros de obra de Malica a unos que hacían azulejos — seguramente para pavimentación —, pintados de azul, blanco, verde y morado. Entre las piezas de loza dorada, con dibujo, además, azul, clasificadas como de Manises, figuran las halladas en Pula, hoy en el Museo Nazionale de Cagliari.

Al azulejo de carácter decorativo de Aragón y Valencia, especialmente a los de pavimento, y a su expansión fuera de España dedica el señor Olivar el último capítulo de su obra, que termina con un apéndice documental. Incluye aún una breve *addenda*, en la que, recogiendo datos de un documento de fecha 1400, publicado por Ainaud, pone en duda la afirmación hecha por el mismo en páginas anteriores al desechar a Mallorca como centro de fabricación cerámica. El documento me parece poco concluyente en ese aspecto.

La obra reseñada descubre una vez más la urgencia de publicar monografías de los diferentes tipos de cerámica hispanomusulmana, de los que estos mudéjares posteriores derivan, desde la califal de decoración verde y morada, cuya fabricación debió de prolongarse en territorio islámico por lo menos hasta el siglo XII (excavaciones de Granada y Málaga), hasta la loza dorada malagueña, sin olvidar otras

más modestas, pero no menos interesantes, como la sin vidrio de decoración en negro, algunas veces con dibujo inciso, a la que en la obra comentada se alude incidentalmente, publicando algunos de los ejemplares aparecidos en las ruinas de un horno, en 1937, en Palma de Mallorca, hallazgo que merecía haberse estudiado con todo detalle y precisión. El señor Olivar dice que ejemplares de técnica análoga se han encontrado en Valencia y en la antigua alcazaba de Sagunto. Podría haber mencionado también Granada, Málaga y casi toda Andalucía.

El no existir en el comercio ni en colecciones particulares piezas de cerámica hispanomusulmana, explica que no se publiquen libros sobre ella, mientras abundan los recientes sobre la mudéjar, cuyos productos son objeto de tráfico. — *L. T. B.*

Amigos de los Museos, *Doscientas piezas de cerámica persa, Catálogo de la Exposición*. Palacio de la Virreina. Barcelona, abril de 1950; 34 pp. + 8 de grabados.

Cumple este breve catálogo con la misión de conservar el recuerdo de la exposición de cerámica persa celebrada en Barcelona. Las doscientas piezas presentadas se eligieron de una colección particular, constituída hace diez años, en el transcurso de una residencia prolongada en el Irán. Todos los cacharros estaban pegados y muchos de ellos completados hábilmente por ingeniosos restauradores.

Del siglo X al XV la cerámica, lo mismo la arquitectónica que la doméstica, constituyó uno de los desarrollos artísticos más brillantes del arte iranio. La exposición celebrada en Barcelona, a pesar de su modestia, permitió a sus visitantes iniciarse en el conocimiento de un arte espléndido, muy difícil de conocer en España, y relacionado con el cerámico hispanomusulmán. Es de lamentar que las doscientas piezas, entre las que abundaban ejemplares de Raghes y Kasan, no se hayan presentado también en Madrid. — *L. T. B.*

MARÇAIS, Georges, *Le Musée Stephane Gsell, Musee des Antiquités et d'Art Musulman, L'Art Musulman*. Argel 1950; 62 pp. + 41 láminas.

Unas breves líneas de introducción informan a los visitantes de la historia del Museo. Tras ellas, un plano facilita el recorrido de sus salas. Comienza el catálogo de cada una con unas pocas palabras alusivas a los objetos que contiene, y sigue el inventario, con aclaraciones y bibliografía, cuando el objeto expuesto lo merece. Pocos catálogos de museos arqueológicos conocemos en que se alíen de manera tan perfecta como en éste la sólida erudición y cabal conocimiento de los objetos inventariados con el sentido práctico de lo que debe ser una publicación de esta clase, destinada a facilitar la familiaridad del visitante con la civilización y el arte a los que el museo está consagrado. Esta Guía del sabio director del de Argel podría servir de modelo para los de nuestros museos de arte hispanomusulmán, de ninguno de los cuales se ha publicado catálogo. — *L. T. B.*

NOTICIAS

Con notable retraso, que nos impidió dar la triste nueva en el anterior fascículo, hemos sabido, llenos de profundo sentimiento, la muerte en Damasco, el 2 de abril de 1953, del fundador en 1919 y presidente de la Academia Árabe de dicha ciudad, S. E. Muḥammad Kurd ʿAlī, que en ella había nacido en 1876. Era una interesante personalidad literaria y política (Ministro de Educación de Siria en 1928-32), gran viajero y notable escritor, que del periodismo se elevó a niveles mucho más altos. Dió a conocer obras clásicas árabes, ha publicado curiosos (aunque en ocasiones no imparciales) recuerdos de viaje, se le debe unos importantes *Ǧiṭaṭ al-Šām* (Damasco 1924-28), y actualmente se ocupaba en una serie de semblanzas de grandes arabistas, que ha quedado interrumpida. Formaba parte desde 1933 de la Academia de la Lengua Árabe Fu'ād I° en El Cairo.

Nos asociamos cordialmente al dolor que su pérdida ha producido en los medios cultos del Oriente.

En el puesto de Director de la Academia Árabe de Damasco ha sido sustituído por nuestro amigo, el gran poeta, erudito y diplomático sirio, S. E. Jalīl Mardam Bey, a quien felicitamos muy sinceramente por este justo nombramiento, así como por su elevación al puesto de Ministro de Asuntos Exteriores de su país, que actualmente desempeña. En ambos cargos le auguramos los muchos éxitos que son de esperar de su capacidad y de sus brillantes dotes de ciencia y simpatía.

* * *

La Liga de los Estados Árabes ha fundado un nuevo Instituto de Altos Estudios Árabes *(Maʿhad al-dirāsāt al-ʿarabiyya al-ʿāliya)*, instalado en el n° 1 de la calle al-Ṭulumbat, en la Garden City de El Cairo, bajo la dirección del señor Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī. El proyecto era que, una vez constituída la biblioteca, el Instituto comenzara a funcionar a fines de octubre 1953; pero ignoramos si la inauguración ha llegado a hacerse.

Se trata de organizar cursos y conferencias, que en su mayoría serán publicados, a cargo de especialistas árabes, sobre cuatro grupos de materias, cada uno diri-

gido por un profesor: Literatura, Historia y Geografía, Estudios sociales y económicos, y Estudios jurídicos. El señor Sāṭiᶜ al-Ḥuṣrī dará un curso sobre el principio de nacionalidad en general y el nacionalismo árabe en particular.

* * *

Como prueba del interés que la poesía arábigoandaluza comienza a despertar en los países del Oriente Medio (cf. en este mismo tomo XVIII, pp. 224-229, el artículo de don Fernando de la Granja), tenemos mucho gusto en señalar que durante el pasado año de 1953 se han presentado en la Universidad de París y han sido brillantemente aprobadas dos tesis de Doctorado por el joven profesor ᶜirāqī Salah Khalis: la principal, sobre el tema *La vie littéraire à Seville au XIᵉ siècle*, y la complementaria, una reconstitución, a base de todos los textos conocidos, del *Dīwān Ibn ᶜAmmār*. Ambas tesis, que conocemos por envío de sendos ejemplares que debemos a la amabilidad de su autor, son excelentes y esperamos vean la luz pública para ocuparnos de ellas con la debida extensión.

Otro candidato ᶜirāqī al mismo grado en la misma Universidad, Bāqir ᶜAbd al-Ganī, prepara actualmente una tesis sobre el Ciego de Tudela, con edición de su *Dīwān*.

* * *

Con verdadero júbilo saludamos la aparición de una nueva y excelente revista de estudios islámicos: *Tamuda* (*Revista de investigaciones marroquíes*), que aparecerá semestralmente en Tetuán, publicada por la Delegación de Educación y Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos, con nuestro mismo sistema de transcripción, varias secciones (artículos, varia, noticiario científico, reseñas e información cultural del Protectorado) y un suplemento literario bilingüe titulado *Ketama*. Lleva también parte árabe, con traducciones íntegras o resúmenes del texto español.

El primer fascículo de 1953 contiene un variadísimo sumario con texto de los señores Cobos, García Figueras, Millás, Tarradell, Guastavino, Pardo Alcaide, Ricard, Valderrama y Vernet. Señalamos particularmente, por sus asuntos, el artículo del señor Millás, *Los cinco últimos capítulos de la obra agronómica de Ibn Baṣṣāl* y la variedad del mismo autor sobre *Un nuevo manuscrito de la obra agronómica de al-Tignarī*.

La revista está admirablemente presentada, y tendrá seguramente el éxito que le deseamos y que merece.

* * *

Según anunciamos en nuestro último número, los días 21 a 25 de septiembre de 1953 se reunió en Spa (Bélgica) un grupo de islamistas — al que no pudo agregarse el representante español, ocupado por otras empresas internacionales — para discutir sobre el tema «Unidad y Variedad en la civilización musulmana».

La conferencia — patrocinada por las Universidades de Chicago y Lieja, y subvencionada por la Ford Foundation — tenía como tema central las mutuas influencias entre la cultura universal nacida del original mensaje de Mahoma y las tradiciones culturales que el Islam encontró en su expansión, al ponerse en contacto con otros territorios a los que sometió. El problema se enfocó desde el punto de vista de las áreas culturales (p. e., derecho o literatura), a la vez que con consideración de las regiones geográficas en que se producen los fenómenos de conflicto o amalgama cultural.

Participaron en la conferencia 18 especialistas, pertenecientes a ocho países, y los temas discutidos fueron los siguientes: 1°, Planteamiento, por G. E. von Grunebaum (Chicago) y F. Meier (Basilea); 2°, Caracterización de la civilización islámica, por G. Stadtmüller (Munich) y R. Brunschvig (Burdeos); 3°, Derecho musulmán, por J. Schacht (Oxford); 4°, Literatura árabe y persa, por F. Gabrieli (Roma); 5°, el Islam como cuerpo político, por C. Cahen (Estrasburgo), y B. Spuler (Hamburgo); 6°, Irán, por B. Spuler (Hamburgo), y V. Minorsky (Cambridge); 7°, África del Norte francesa, por R. Le Tourneau (Argel) y R. Brunschvig (Burdeos); 8°, Indonesia, por G. Drewes (Leiden); 9°, Turquía, por B. Lewis (Londres); 10°, La cuestión de la occidentalización, por W. Caskel (Colonia) y R. Le Tourneau (Argel).

Se espera publicar dentro de un año un volumen con las actas, añadidas con capítulos sobre arte por R. Ettinghausen (Washington), el Islam norteafricano, por J. N. D. Anderson (Londres) y España, por A. Abel (Bruselas).

La Universidad de Lieja y el Ayuntamiento de Spa contribuyeron generosamente a las necesidades de la Conferencia, cuya organización dirigió J. Duchesne Guillemin (Lieja).

* * *

Con el sentimiento más profundo se asocia AL-ANDALUS al duelo que en toda la vida española ha producido la inesperada muerte del señor Duque de Alba, ocurrida en Lausanne el día 24 de septiembre de 1953. La pérdida del eximio prócer es de las irreparables. Nadie mejor que él comprendió que la excelsitud del linaje es, más que un privilegio, una obligación, ni es fácil vuelvan a reunirse en una misma persona las calidades del gran señor, del intelectual activo y amante de la historia y de la belleza, y del protector magnífico de las artes y de las ciencias. El luto, que cubre a toda la cultura española, llega hondamente a esta casa, donde deja sinceros y obligados amigos, que siempre guardarán su memoria y no olvidarán que a sus expensas se tradujo al inglés *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* de don Miguel Asín, en magnífica edición (*Islam and the Divine Comedy*, transl. by H. Sunderland, London, Murray, 1926), hoy agotada y que

proyectaba reimprimir. El arabismo español ha intentado pagar su deuda con el señor Duque de Alba con el *Elogio fúnebre* que en la Real Academia Española pronunció don Emilio García Gómez y se ha publicado en el *Boletín* de la citada Corporación (t. XXXIII, cuad. CXL, sept.-dic. 1953, pp. 331-349).

* * *

El Comité de Dirección de la *Encyclopédie de l'Islām* — de cuyas anteriores reuniones en Leiden (abril 1949) y París (mayo 1951) dimos cuenta en AL-ANDALUS, XIV [1949], pp, 250-251, y XVI [1951], pp 256-257 — se ha reunido por tercera vez en Madrid, los días 24 y 25 de septiembre de 1953, en el Instituto de Valencia de Don Juan (Fortuny, 43). Asistieron, por orden alfabético, los profesores C. C. Berg (Leiden), E. García Gómez (Madrid), H. A. R. Gibb (Oxford), E. Lévi-Provençal (París), H. Massé (París), H. S. Nyberg (Uppsala), J. Pedersen (Copenhague) y N. W. Posthumus (Leiden). Presidió el señor García Gómez. Los profesores F. Gabrieli (Roma), E. Littmann (Alemania) y G. C. Miles (New York) excusaron su asistencia por otras ocupaciones urgentes. Los secretarios científicos, señores Ch. Pellat y S. M. Stern, participaron en los trabajos de la sesión del día 24.

Se aprobaron el informe del Comité de redacción y la presentación material de la tirada provisional del primer fascículo, presentada por el prof. Posthumus. Los señores Gibb y Lévi-Provençal expusieron las dificultades vencidas en el Comité de redacción y la manera de evitarlas en lo sucesivo. Se acordó — entre otras medidas literarias y administrativas — que, en sustitución del prof. Kramers, se haga cargo el prof. Schacht de la oficina coordinadora de Leiden, y que se imprima, para su circulación entre los miembros del Comité de Dirección y principales colaboradores, del índice-cedulario de la nueva edición, cuyo primer fascículo llegará a la letra D. Se discutió y desechó una propuesta de la Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (según acuerdo de esta sociedad en su reunión del 2 de agosto en Maguncia) para que, al lado de las ediciones inglesa y francesa, se hiciera otra «poliglota», con los artículos en su lengua original. El Dr. Roemer, de Maguncia, delegado de la DMG, fué recibido temporalmente en la sesión para exponer este asunto. Se aprobó el informe del Comité financiero, leído por el prof. Berg, junto con otras medidas económicas. Se decidió que la nueva reunión del Comité de Dirección tenga lugar en Copenhague el año 1955.

Un almuerzo con que la Real Academia de la Historia obsequió a los miembros del Comité de Dirección en el restaurante Jockey; otro almuerzo a que el señor Director de Relaciones Culturales les invitó en el Real Club de Puerta de Hierro, y dos cocktails ofrecidos, respectivamente, por el «Instituto Miguel Asín» en el Hotel Emperador y por el prof. García Gómez en su casa, completaron el aspecto oficial de estas cordiales jornadas de trabajo, que han resultado muy fecundas y han dejado en todos sus participantes el mejor recuerdo.

* * *

Nuestro eminente colega y querido amigo, el prof. de la Sorbona E. Lévi-Provençal, dió con el éxito acostumbrado, y bajo el patrocinio del «Instituto Miguel Asín», una conferencia — el martes 6 de octubre de 1953 — sobre el tema *La estructura de la sociedad andaluza durante el Califato*. La conferencia, que tuvo lugar en los locales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli, 4, despertó como pocas el interés del público internacional de orientalistas que acudió a escucharla.

* * *

El Board of Trustees de The Hispanic Society of America, celebrado en New York el 8 de octubre de 1953, ha elegido por unanimidad Miembro de la Sociedad, de entre quienes lo eran ya Correspondientes, al director de esta Revista don Emilio García Gómez, que ha agradecido profundamente tan preciada distinción.

* * *

Se ha hecho cargo de la dirección del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid el profesor de la Universidad de El Cairo, excelente hispanista y traductor de obras españolas al árabe, Dr. Ḥusayn Mu'nis. Le deseamos el mayor éxito en su gestión para que, prolongando los laudables esfuerzos de sus antecesores en el cargo, los doctores Ahwānī, Abū Rīda y Naṣṣār, afirme cada vez más los lazos científicos y culturales que nos unen a la gran nación egipcia, y lleve felizmente a cabo los proyectos editoriales que, con nuestra entusiasta colaboración, le animan.

* * *

Los colegas, discípulos y amigos del prof. Johannes Pedersen, de Copenhague, le han dedicado, con motivo de su 70° aniversario una interesante miscelánea, bellamente editada: *Studia Orientalia Iohanni Pedersen septuagenario A. D. VII Id. Nov. Anno MCMLIII a collegis discipulis amicis dicata* (*Hauniae MCMLIII*). Consta (en xx + 390 pp.) de 37 breves monografías de sabios casi todos del Norte de Europa, sobre muy variados temas de orientalismo. El arabismo propiamente dicho está representado por los prof. Arberry, Gibb, Hartmann, Littmann, Massignon, Riis, Schacht, Scheel y Taeschner. Un corto pero admirable prefacio, en danés y francés, de Flemming Hvidberg traza la semblanza del gran sabio a quien se dedica el homenaje, al que nos adherimos cordialmente, haciendo nuestras las palabras del prologuista: «C'est un honneur pour un pays d'être si bien organisé qu'un chercheur indépendant de sa qualité, qui n'a jamais fait rien pour attirer l'attention sur lui et qui 'ne s'est jamais aidé de sa pro-

pre main' (1. Sam. 25, 26), soit arrivé si tôt et si naturellement à occuper un des postes scientifiques les plus importants de l'État, rien que par sa valeur propre». ¡Dios le conceda larga vida en plena y fructuosa actividad!

* * *

La Real Academia de la Historia confirió el encargo de desempeñar la «Cátedra de la Fundación del Excmo. Sr. Conde de Cartagena», en ella establecida, durante el primer período del año académico 1953-1954, al prof. de la Universidad de Argel, M. Henri Terrasse, Miembro del Institut de France, Director del Institut des Hautes-Études Marocaines de Rabat y Académico correspondiente de la Real Corporación.

El programa establecido era el siguiente: Tres conferencias sobre *Les forteresses de l'Espagne musulmane* (1ª, *Forteresses oméiyades*, el martes 1º de diciembre 1953; 2ª, *Forteresses des XIe et XIIe siècles*, el viernes 4, y 3ª, *Forteresses nasrides*, el miércoles 9). Tres conferencias sobre *L'art hispano-mauresque du XIIe siècle au Maroc, d'après les découvertes récentes* (1ª, *L'art du XIIe siècle à Marrakech*, el viernes 11; 2ª, *Quelques aspects de l'art almoravide au Maroc*, el martes 15, y 3ª, *La mosquée d'Al-Qaraouïyn à Fès*, el viernes 18). Todas las conferencias, ilustradas con la proyección de diapositivas.

Nuestro querido amigo el señor Terrasse, que había ya varias veces diferido el encargo de la Real Academia de la Historia por razones de salud, vino a España esta vez movido del deseo de cumplir su palabra, pero también con la salud algo quebrantada. Dió a pesar de ello, con numerosísima audiencia y el más resonante éxito, las cuatro primeras conferencias de la serie. Por prescripción facultativa y a ruegos de la Academia, que le deseaba un pronto restablecimiento, el cual afortunadamente no se ha hecho esperar, suspendió las dos últimas, que han quedado aplazadas para la próxima primavera.

* * *

Señalamos con satisfacción la primera salida de una nueva publicación periódica consagrada a nuestra misma tarea: *Studia Islamica*, que se edita en París en casa Larose (11, rue Victor Cousin) y dirigen los eminentes profesores R. Brunschvig, de Burdeos, y J. Schacht, hasta ahora de Oxford y actualmente de Leiden. Está subvencionada por la Universidad de Burdeos. No es una revista propiamente dicha, en el sentido de que carece de periodicidad fija (aunque proyecta publicar dos fascículos anuales), no inserta reseñas, y en las monografías, redactadas con toda libertad científica, se atiende principalmente al aspecto general de los problemas tratados, subrayando particularmente las discusiones de método, las visiones de conjunto y los resultados nuevos.

El primer fascículo (1953; 162 pp.) contiene muy interesantes artículos de

R. Brunschvig, J. Schacht, B. Lewis, O. Turan, G. E. von Grunebaum, J. Lecerf y J. Berque.

Auguramos larga vida y la mayor prosperidad a esta publicación fraterna, a cuyo frente los nombres de dos maestros indiscutibles de la islamología contemporánea, como los profesores Brunschvig y Schacht, son garantía de perfección y éxito.

* * *

El premio «África» de literatura correspondiente a 1953, convocado por la Dirección General de Marruecos y Colonias con el tema *El reino de Granada y sus relaciones con el Norte de África*, ha sido declarado desierto, por no ajustarse ninguno de los dos trabajos presentados a las condiciones de la convocatoria.

* * *

El día 10 de enero de 1954 ha tenido lugar en la Real Academia de la Historia la solemne toma de posesión de una plaza de Académico de número por don Leopoldo Torres Balbás, que fué elegido en enero de 1951 para ocupar la vacante de don Armando Cotarelo Valledor. Ante una nutrida audiencia de académicos y de distinguido público, el recipiendario leyó un admirable discurso sobre el tema *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*, al que contestó, en nombre de la Real Corporación, don Emilio García Gómez, quien puso de relieve los méritos acumulados por el nuevo académico en su fecunda vida de arquitecto y hombre de ciencia.

* * *

En los días 9 a 19 de enero de 1954 hemos tenido el gusto de recibir la visita del prof. Aḥmad Fikrī, de la Universidad de Alejandría, y actualmente miembro de la Comisión que redacta la futura Constitución egipcia. El prof. Fikrī, durante su estancia en Madrid, ha pronunciado dos brillantes conferencias en lengua francesa: una, el sábado 16, en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, sobre el tema *Le Caire des Fatimides* (con proyecciones), y otra, el lunes 18, en el Instituto de Estudios Políticos, sobre el tema *L'Égypte nouvelle*.

* * *

El Comité Organizador del XXIII° Congreso Internacional de Orientalistas nos ruega la inserción de la siguiente nota, cosa que hacemos con sumo gusto:

«De acuerdo con la resolución adoptada en el XXII° Congreso Internacional

de Orientalistas, celebrado en Istanbul, la Royal Asiatic Society está organizando el XXIII° Congreso, que tendrá lugar en Cambridge los días 21 al 28, ambos inclusive, de agosto de 1954.

»Como la capacidad de los hoteles de Cambridge es limitada, los miembros del Congreso quedarán alojados en los Colegios. Siendo por ello necesario conocer lo más pronto posible el número aproximado de participantes, se ruega a los que deseen asistir lo digan así al Comité Organizador.

»El Congreso está abierto para todos los Orientalistas, y, como las listas de señas son incompletas, para evitar el riesgo de una omisión involuntaria, las personas que deseen asistir, hayan o no recibido la primera circular, deberán enviar sus nombres y direcciones al: *XXIIIrd International Congress of Orientalists. Organizing Commitee. Queens' College. Cambridge, England.*

»La segunda circular, que saldrá a fines de 1953 y que contendrá toda la información necesaria hasta ese momento, sólo será en principio enviada a los que hayan remitido la tarjeta de contestación aneja a la primera circular, o a los que por cualquier otro medio hayan expresado al Comité Organizador su intención de asistir al Congreso.

»Se ruega a los futuros miembros que, si desean que una corporación oficial o institución (Universidad, Biblioteca, etc.) reciba invitación, dirijan sus peticiones al Comité Organizador lo más pronto posible.»

* * *

El próximo año de 1955 tendrá lugar en Roma el nuevo Congreso Internacional de Ciencias Históricas, sobre cuya preparación tendremos informados a nuestros lectores.

* * *

ERRATA CORRIGENDA

En el artículo *Un tratadito de Ibn Ŷātima sobre los enemigos de los amantes (Notas sobre el Ms. 5.794 de la B. N. de París)*, publicado al comienzo de este volumen XVIII, se dice por error que el ms. parisino es el n° 5.974, cuando se trata del n° 5.794.

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), Juan Sevillano: Sus obras propias y sus traducciones 17

CAGIGAS (ISIDRO DE LAS), Topónimos alpujarreños 295

COROMINAS (JUAN), Vide *Miscelánea*.

DUBLER (CÉSAR E.), Las laderas del Pirineo según Idrīsī 337

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), El «Manifiesto de la Alhambra» por 24 arquitectos españoles 261

GIBERT (SOLEDAD), Un tratadito de Ibn Jātima sobre los enemigos de los amantes. (Notas sobre el ms. 5.794 de la B. N. de París) 1

GUILLAUME (ALFRED), Where was al-Masŷid al-Aqṣà? 327

ḤUSAYN (ṬĀHĀ), Del «califato» al «imperio»: la gran crisis del régimen califal (Traducción del árabe por Emilio García Gómez) 375

LE TOURNEAU (R.), Fès et la naissance du pouvoir sa'dien 271

LÉVI-PROVENÇAL (E.), La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī: Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française... 51

Miscelánea internacional sobre las jarŷas mozárabes: I. S. M. STERN, Some textual notes on the romance jarŷas. — II. JUAN COROMINAS, Para la interpretación de las jarŷas recién halladas (ms. G. S. Colin). — III. I. S. RÉVAH, Note sur le mot «matrana» (García Gómez, jarŷas nos XVII et XIX) 133

RÉVAH (I. S.), Vide *Miscelánea*.

STERN (S. M.), Vide *Miscelánea*.

VERNET (J.), La Embajada de al-Gassānī (1690-1691) 109

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XXXII Y XXXIII

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), El supuesto sepulcro de Mu'tamid de Sevilla en Āgmāt 402
GUERRERO LOVILLO (JOSÉ), La puerta de Córdoba en la cerca de Sevilla. 179
MATEU LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes. VII..... 199
N. DE LA R., Campanas cautivas 430
OCAÑA JIMÉNEZ (MANUEL), Un epitafio musulmán de Jimena (Jaén) 400
TERRASSE (HENRI), La forteresse almoravide d'Amergo..... 389
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), La mezquita mayor de Almería..... 412
T. B. (L.), Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: la medina, los arrabales y los barrios..... 149
— La torre de Gabia (Granada) 187

VARIEDADES

BRUNSCHVIG (ROBERT), Abiçania = al-istinŷā' 207
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Una nota al capítulo XXX del «Collar de la Paloma» (el infante recluído en la azotea) 215
— La entrada de Ibn Ḥazm en el mundo oficial 437
GRANJA (FERNANDO DE LA), Los estudios sobre poesía arábigoandaluza.. 224
MAAS (WALTHER), La «relación eslava» del judío español Ibrāhīm b. Yaᶜqūb al-Ṭurṭūsī..... 212
PERPIÑÁ (ENRIQUE), Las Pléyades y la poesía árabe 439
RUBIO (JERÓNIMO), Una carta de Banqueri 218
SÁNCHEZ PÉREZ (JOSÉ A.), Un arabista español del siglo XVIII: Fray Patricio José de la Torre 450
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), Una hazaña de Ibn ᶜĀṣim, identificada. 209
VERNET GINÉS (JUAN), Dos instrumentos astronómicos de Alcazarquivir. 445

LIBROS Y REVISTAS

AL-ʿALĪ (ṢĀLIḤ AḤMAD), *al-Tanẓīmāt al-iŷtimāᶜīyya wa-l-iqtiṣādiyya fī al-Baṣra fī al-qarn al-awwal al-hiŷrī* (Emilio García Gómez)..... 469

AL-ʿAZZAWĪ (ʿABBĀS), *La profession de foi ismaélien ne de ʿAlī ibn Hanzala* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 464

AMIGOS DE LOS MUSEOS, *Doscientas piezas de cerámica persa. Catálogo de la exposición* (L. T. B.) 481

BELOT (JEAN-BAPTISTE), *Dictionnaire français-arabe* (E. L.) 242

BIRGE (JOHN KINGLEY), *A Guide to Turkish Area Study* (Enrique Perpiñá Rodríguez) 231

BLACHÈRE (RÉGIS), *Histoire de la littérature arabe dès origines à la fin du XVe siècle de J. C.*, I (Emilio García Gómez) 240

— *Étude sémantique sur le nom «maqāma»* (Emilio García Gómez) 474

BORDEJÉ (FEDERICO), *Le château espagnol du moyen-âge* (L. T. B.) 253

BUSQUETS MULET (JAIME), *El hijo del sultán y la hija del carpintero* (Enrique Perpiñá) 477

CABANELAS RODRÍGUEZ, O. F. M. (DARÍO), *Juan de Segovia y el problema islámico* (Esteban Lator, S. I.) 466

CARRIAZO (JUAN DE MATA), *Las murallas de Sevilla* (L. T. B.) 477

D'ALVERNY, S. I. (ANDRÉ), *Petite introduction au parler libanais* (E. L., S. I.) 475

DUBLER (CÉSAR E.), *La «Materia Médica» de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista.* I. (J. Vernet)) 470

FIGANIER (JOAQUIM), *Casa da Moeda. Museu Numismático Português. Moedas Arabes. Inventário e Descrição. I parte. Da criação do emirado espanhol à conquista de Granada (711-1492)* (Felipe Mateu y Llopis) 245

FRADE MERINO (FERNANDO), *Sectas y movimientos en el Islam* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 461

GABRIELI (FRANCESCO), *Storia della letteratura araba* (Emilio García Gómez) 238

GUIDI (MICHELANGELO), *Storia e Cultura degli Arabi fino alla morte de Maometto* (Emilio García Gómez) 237

HUESO ROLLAND (F.), *Residencias hispanoárabes en Tetuán* (T. B.) 251

IBN SĪNĀ. *Al-Shifāʾ. La Logique:* I. *L'Isagoge (al-madkhal)* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 234

JOMIER, O. P. (JACQUES), *Le maḥmal et la caravane des pèlerins de la Mecque (XIIIe-XXe siècles)* (Emilio García Gómez) 473

KÖPRÜLÜZADE (MEHMED FUAD), *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 465

LLUBIÁ MUNNÉ (LUIS M[a]) Y LÓPEZ GUZMÁN (MIGUEL), *La cerámica murciana decorada* (L. T. B.) 252
MARÇAIS (GEORGES), *Tlemcen* (L. T. B.) 478
— *Le Musée Stéphane Gsell, Musée des Antiquités et d'Art musulman. L'art musulman* (L. T. B.) 482
MCCARTHY, S. I. (RICHARD J.), *The Theology of al-Ash'ari* (Emilio García Gómez) 463
MEUNIER (JACQUES) Y TERRASSE (HENRI), *Recherches archéologiques à Marrakech* (L. T. B.) 248
MILES (GEORGE C.), *Rare Islamic Coins* (Isidro de las Cagigas) 243
MORENO (MARTINO MARIO), *Antologia della mistica arabo-persiana* (Esteban Lator, S. I.) 232
PAREJA (FÉLIX M.), *Islamologia* (Fernando de la Granja) 459
PELLAT (CHARLES), *Langue et littérature arabes* (Emilio García Gómez) .. 239
PIJOÁN (JOSÉ), *Arte Islámico* (L. T. B.) 247
PILLEMENT (GEORGES), *Palais et châteaux arabes d'Andalousie* (L. T. B.). 478
OLIVAR DAYDÍ (M.), *La cerámica trecentista en los países de la Corona de Aragón* (L. T. B.) 479
O'SHAUGHNESS, S. I. (THOMAS), *The development of the meaning of spirit in the Koran* (D. Cabanelas, O. F. M.) 233
REQUENA (FERMÍN), *Madina Antakira* (Enrique Perpiñá) 473
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat al-Zahrā'* (J. Guerrero Lovillo) 250
VAJDA (GEORGES), *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* (Emilio García Gómez) 457
WALZER (RICHARD), *Islamic Philosophy* (D. Cabanelas, O. F. M.) 283

NOTICIAS

Hallazgo en Trípoli de un ms. de al-Gāfiqī 255
Premios «África» de literatura y periodismo para 1953 ..... 255 y 489
Fallecimiento del prof. F. Beguinot 255
Conferencia en Tetuán de don F. Valderrama 265
Curso en el King's College de Londres por don Emilio García Gómez ... 256
Concesión del «Premio nacional Francisco Franco» a don Jaime Oliver Asín 256

Aparición de la «Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos» en Madrid 256
Aparición de los «Cahiers de Tunisie. Revue des Sciences Humaines» 257
Comunicación sobre el XI° Congrès International de Philosophie en Bruselas 257
Coloquio sobre Cultura islámica en la Universidad de Princeton 258
28ª Sesión del Institut International des Civilisations Différentes (INCIDI) en La Haya 258
Asamblea General de la Union Internationale des Orientalistes en París... 258
Conferencia en Spa sobre «Unidad y Variedad en la civilización musulmana» ..... 258 y 485
3ª Reunión en Madrid del Comité de Dirección de la «Encyclopédie de l'Islām» ..... 259 y 486
Convocatoria para la constitución de una Sociedad Española de Filología. 259
Anuncios del XXIII° Congreso Internacional de Orientalistas en Cambridge ..... 259 y 489
Fallecimiento de S. E. Muḥammad Kurd ʿAlī 483
Creación por la Liga Árabe en El Cairo de un Instituto de Altos Estudios Árabes 483
Tesis doctorales en la Sorbona de alumnos orientales sobre poesía arábigoandaluza 484
Aparición en Tetuán de la revista de investigaciones marroquíes «Tamuda». 484
Fallecimiento del Excmo. Sr. Duque de Alba 485
Conferencia en Madrid del prof. Lévi-Provençal 487
Nombramiento de Miembro efectivo de don Emilio García Gómez para «The Hispanic Society of America» 487
El prof. Ḥusayn Mu'nis, nuevo director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid 487
Homenaje al prof. Josh. Pedersen en su 70° aniversario 487
Conferencias del prof. Henri Terrasse en la Cátedra Cartagena de la Real Academia de la Historia 488
Aparición de «Studia Islamica» 488
Solemne recepción de don Leopoldo Torres Balbás en la Real Academia de la Historia 489
Conferencias en Madrid del prof. Aḥmad Fikrī, de la Universidad de Alejandría 489
Congreso Internacional de Ciencias Históricas en Roma 490
Errata corrigenda 490

LÁMINAS

1. Sevilla. Puerta de Córdoba 180
2. Sevilla. Puerta de Córdoba 181
3. Sevilla. Puerta de Córdoba: arco de paso al interior de la ciudad... 184
4. Sevilla. Puerta desaparecida del Sol 185
5. Sevilla. Interior de la puerta desaparecida del Sol 186
6. Gabia la Grande (Granada). Torre 187
7. Amergo. Face sud-ouest de la forteresse au-dessus du village. Face sud-ouest de l'enceinté et porte 396
8. Amergo. Face nord-est de la forteresse 396
9. Amergo. Angle nord-est de la forteresse. Le réduit vu du nord-ouest 397
10. Amergo. Le réduit vu du sud-est et la citerne. Vestiges de deux tours extérieures 397
11. Amergo. Le reduit vu de l'ouest 400
12. Amergo. Parte ouest, vue de l'interieur. Parte ouest, vue de l'extérieur 400
13. Amergo. Détail d'appareil de la courtine 401
14. Jimena (Jaén). Epitafio de Yūnus ibn Qāsim al-Umawī, muerto en 367 = 977 401
15. Āgmāt (Marruecos). Alrededores de la población 410
16. Āgmāt (Marruecos). Exterior del supuesto sepulcro de al-Muᶜtamid. 410
17. Āgmāt (Marruecos). Interior del supuesto sepulcro de al-Muᶜtamid. 411
18. Almería. El *miḥrāb* de la mezquita mayor antes y después de su restauración 412
19. Almería. Bóveda del *miḥrāb* de la mezquita mayor, y basas y capiteles encontrados en las excavaciones 420
20. Almería. Fragmentos de yeserías encontrados en las excavaciones de la mezquita mayor 420
21. Almería. Modillones de ladrillo y yeso encontrados en las excavaciones de la mezquita mayor 421
22. Almería. Modillones de ladrillo y yeso encontrados en las excavaciones de la mezquita mayor 421
23. Faz del astrolabio de Alcazarquivir 444
24. Dorso del astrolabio de Alcazarquivir 445

GRABADOS FUERA DE TEXTO

Comparación entre el original árabe, los textos portugués y español y la traducción francesa de la «Descripción de España de Aḥmad al-Rāzī». 56

Plano de Almería y sus arrabales en el siglo XIV (L. Torres Balbás dirigió; M. Ocaña Jiménez dibujó)..... 166

Las laderas del Pirineo según Idrīsī..... 372

Almería. Plano de las excavaciones realizadas en la iglesia de San Juan y en sus inmediaciones donde estuvo la mezquita mayor..... 416

Almería. Planta y sección del *miḥrāb* de la mezquita mayor. (Dibujo de F. J. Sáenz Aza, sobre datos de L. Torres Balbás)..... 418

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 60 pesetas.

Arbor. — Revista General de Investigación y Cultura.

Recoge, en su plena síntesis humana y doctrinal, los temas cultivados por todos los Institutos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dando a sus páginas una abierta e interesante universalidad.

Precio del ejemplar, 12 pesetas. Suscripción anual, 100 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia, datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 90 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada:

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

Cuadernos de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 12 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misioneros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 14 pesetas. Suscripción anual, 35 pesetas.

Revista Bibliográfica y Documental. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Dedicada a la investigación bibliográfica española. Reproduce textos inéditos o raros. Inserta estudios y notas sobre impresos y manuscritos valiosos o desconocidos. Publica en láminas sueltas colecciones de autógrafos y manuscritos notables, obras tipográficas artísticas e interesantes, encuadernaciones y retratos de bibliógrafos, bibliófilos o impresores famosos.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 70 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 11 pesetas. Suscripción anual, 40 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etno-

grafía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 72 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

Dubler, César E.: *La «Materia Médica» de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*. I. (J. Vernet) 470
Requena, Fermín: *Madina Antakira* (Enrique Perpiñá) 473
Jomier, O. P., Jacques: *Le mahmal et la caravane egyptienne des pèlerins de la Mecque (XIIIe - XXe siècles)* (Emilio García Gómez) 473
Blachère, Régis: *Etude semantique sur le nom «maqāma»* (Emilio García Gómez) 474
d'Alverny, S. I., André: *Petite introduction au parler libanais* (E. L.) 475
Busquets Mulet, Jaime: *El hijo del sultán y la hija del carpintero* (Enrique Perpiñá) 477
Carriazo, Juan de Mata: *Las murallas de Sevilla* (L. T. B.) 477
Pillement, Georges: *Palais et châteaux arabes d'Andalousie* (L. T. B.) 478
Marçais, Georges: *Tlemcen* (L. T. B.) 488
Olivar Daydí, M.: *La cerámica trecentista en los países de la Corona de Aragón* (L. T. B.) 479
Amigos de los Museos: *Doscientas piezas de cerámica persa. Catálogo de la Exposición* (L. T. B.) 481
Marçais, Georges: *Le Musée Stéphane Gsell, Musée des Antiquités et d'Art Musulman. L'Art Musulman* (L. T. B.) 482

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN:

España, Portugal y países hispanoamericanos: 50 pesetas año; demás países: 60 pesetas.

Número suelto: España, Portugal y países hispanoamericanos, 30 pesetas; demás países: 35 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*

ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ᶜ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*

diptongos = *ay, aw.* *alif maqṣūra* = *à.*